

भारतीय आदिवासी (उनकी संस्कृति और सामाजिक पृष्ठभूमि)

डॉ० ललितप्रसाद विद्यार्थी

• •



उत्तर प्रदेश शासन

‘राजर्षि पुरुषोत्तमदास टण्डन हिन्दी भवन’,

महात्मा गांधी मार्ग, लखनऊ

**भारतीय आदिवासी
(उनकी संस्कृति और सामाजिक पृष्ठभूमि)**

अहमदनगर, २०३१ बि०

मूल्य : १० रुपये

मुद्रक

शंभुनाथ वाजपेयी,

नागरी मद्रण, नागरीप्रचारिणी सभा, नारायणी

• • •

आदिवासी भाइयों और बहनों को
समर्पित

• • •

प्रकाशकीय

आदिवासी शब्द अपने में असीम, अनुपम और अद्भुत इतिहास सँजोये हुए है। इसका उच्चारण करते ही पुरातन, लुप्तप्राय जातियों की एक झलक सामने आ जाती है। आदिवासी देश के गड़े हुए या छिपे हुए खजाने हैं। वैज्ञानिक युग के चाकचिक्य से दूर, आधुनिकता की कृत्रिम और जटिल व्यवहार-शैली से असंपृक्त और आज के भौतिक वैभव एवं भोगवादी जीवन से अपरिचित, एकान्त और शान्त प्रकृति की गोद में रहनेवाली इस जाति के लोग आज भी अपनी परम्पराओं और रूढ़ियों से प्रसिक्त अपनी मर्यादा और संस्कारों से सबलित सामाजिकता का परिचय देते हैं। इनकी अपनी विशिष्टताएँ हैं; इनके अपने संस्कार हैं; इनकी अपनी जीवनशैली है। इनके रहन-सहन, आचार-विचार, रीति-रिवाज का अध्ययन मनोरंजक और ज्ञानवर्धक है, साथ ही आवश्यक भी है। इनके गुरुओं से हम कुछ ग्रहण भी कर सकते हैं और इनकी कमियाँ और आवश्यकताओं की पूर्ति करने का प्रयास हमारा कर्त्तव्य है।

इसी दृष्टि से यह पुस्तक आपके सामने है। इसके लेखक श्री विद्यार्थी नृत्तल शास्त्र के लब्धप्रतिष्ठ विद्वान् हैं। आदिवासियों के इतिहास, परम्परा, उनकी संस्कृति और गरिमाओं का इन्होंने अच्छा अध्ययन और अनुशीलन किया है। उसी क्रम में इस पुस्तक में इन्होंने संक्षेप में देश के विभिन्न भागों और क्षेत्रों में रहनेवाले विभिन्न आदिवासियों का परिचय देने की चेष्टा की है। इस पुस्तक से यह पता चलता है, देश में कितने प्रकार के आदिवासी हैं और इनकी विशेषताएँ या आवश्यकताएँ क्या हैं। पुस्तक में कुछ आवश्यक चित्र भी दिये गये हैं।

हमें विश्वास है, हमारा यह प्रकाशन लोकप्रिय होगा, विशेष रूप से इस दिशा और क्षेत्र के विद्यार्थियों और जिज्ञासुओं के लिए ज्ञानवर्धक सिद्ध होगा।

हिन्दी भवन,
लखनऊ

२६ जनवरी, १९७४

}

काशीनाथ उपाध्याय 'अमर'
सचिव, हिन्दी समिति
उत्तर प्रदेश शासन

प्रस्तावना

मानव मानव का सर्वांगीण अध्ययन ही मानव विज्ञान का विषयक्षेत्र कहा जाता है। किन्तु मानव विज्ञान का जन्म लगभग सौ वर्ष पूर्व जिन परिस्थितियों में हुआ, उनमें यूरोपियन मानववैज्ञानिक अधिकतः ऐसे अन्य महादेशों के आसिर्वातों का अध्ययन करते थे जो सांस्कृतिक दृष्टि से यूरोप की तुलना में अति पिछड़े हुए थे। इस प्रकार एशिया, अफ्रीका, अमेरिका, आस्ट्रेलिया और द्वीप-समूहों के आदिवासियों के सांस्कृतिक अध्ययन ही सांस्कृतिक-सामाजिक मानव विज्ञान की परम्परा में जुड़े गये। इसके कई कारण थे : इन आदिम जातियों अथवा आदिवासी कबीलों की संस्कृति यूरोपीय संस्कृति की तुलना में अत्यधिक रगीन और रोचक थी, इन कबीलों का सामाजिक जीवन छोटे पैमाने पर संगठित और सरल था, और प्रशासकों के लिये शासित लोगों की संस्कृति और सामाजिक रचना का ज्ञान आवश्यक था ताकि शासन अच्छा, सुगम और अर्थपूर्ण हो सके।

उन्ही उद्देश्यों से प्रेरित होकर अंग्रेज सैनिक अधिकारियों और प्रशासकों ने अपने भारतीय साम्राज्य में बिखरी आदिवासी संस्कृतियों का अध्ययन प्रारम्भ किया। दश-वर्षीय जनगणनाओं से इन अध्ययनों को बल मिला। औपचारिक रूप से भारतीय विश्व-विद्यालयों के पाठ्यक्रमों में मानव विज्ञान को स्थान बाद में मिला, परन्तु उसके पूर्व ही देश की आदिवासी संस्कृतियों और उनके सामाजिक जीवन पर विभिन्न दृष्टिकोणों से पुस्तकें, लेख और रिपोर्टें लिखी जा रही थी।

जहाँ एक ओर भारतीय विश्वविद्यालयों में मानव विज्ञान को पाठ्यक्रम में स्वीकारे जाने के साथ जनजाति विषयक नृवृत्तीय और नृव्यशास्त्रीय अध्ययन वैज्ञानिक विधि से होने प्रारम्भ हुए, वहीं स्वतंत्र भारत के संविधान ने यह घोषणा की कि आदिवासी हितों की रक्षा शासन का परम कर्तव्य है, और इस दिशा में शासन को क्या करना है, इसकी विस्तृत रूपरेखा निर्धारित की गई। इसके अनुसार, आदिवासियों को अनुसूचित जनजातियों के रूप में सर्वोच्च सुविधाएँ भी प्रदान की गईं, जिससे उनका सर्वांगीण विकास किया जा सके; इनके विकास के लिए सामाजिक समुदायों के वैज्ञानिक अध्ययन को आवश्यक माना गया और एतदर्थ इस प्रकार के अध्ययनों को बल मिला।

इस प्रकार आज देश में आदिवासी अथवा अनुसूचित जनजातियों के सांस्कृतिक-सामाजिक अध्ययन का महत्व वैज्ञानिक-वैज्ञानिक भी है और व्यावहारिक भी। और

फिर ये कबीले देश के ऐसे भागों में रहते हैं जो भौतिक विकास के दृष्टिकोण से अति महत्वपूर्ण हैं। इस हेतु इनके अध्ययनों में न केवल मानववैज्ञानिकों की रुचि है, वरन् समाजशास्त्रियों, राजनीतिशास्त्रियों, अर्थशास्त्रियों, मनोवैज्ञानिकों, शिक्षाशास्त्रियों और प्रशासकों के लिए भी ये अध्ययन आवश्यक बन गये हैं।

भारत की आदिवासी संस्कृतियों पर प्रामाणिक पुस्तकों की कमी है; हिन्दी में तो ऐसी पुस्तकें लगभग ही नहीं जो सारी भारतीय जनजातियों को लेकर लिखी गई हों।

डा० विद्यार्थी से भरा परिचय पुराना है। १९५१ में मैंने लखनऊ विश्वविद्यालय में मानव विज्ञान विषय के कर्मठ और मेधावी छात्र के रूप में उन्हें देखा। तब से लेकर अब तक उन्होंने जो उन्नति की है और जिस प्रकार भारतीय मानव विज्ञान की सेवा की है उसपर लखनऊ विश्वविद्यालय के मानव विज्ञान विभाग को गर्व है। अपने अथक परिश्रम और कर्मठता के फलस्वरूप ही उन्होंने अन्तरराष्ट्रीय मानववैज्ञानिक संघ के अध्यक्ष का पद अर्जित किया है।

भारतीय जनजातियों के सांस्कृतिक-सामाजिक जीवन पर प्रस्तुत पुस्तक लिखने के लिये डा० विद्यार्थी प्रशंसा के पात्र हैं और मुझे हर्ष है कि इसका प्रकाशन उत्तर प्रदेश हिन्दी समिति द्वारा किया जा रहा है।

लखनऊ विश्वविद्यालय,
लखनऊ : २७-२-१९७५ }

कृपाशंकर माथुर

लेखक का निवेदन

आधुनिक भारतीय समाज परिवर्तन की कठिन पड़ी से गुजर रहा है। हमारे देश का समाज परम्परागत तथा ऐतिहासिक समाज है, अतः इसमें सामाजिक परिवर्तन की प्रवृत्तियाँ निश्चय ही अधिक जटिल, विस्तृत और मिश्रित हैं। इस हेतु देश के बदलते परिवेश को सही-सही समझने के लिए इसके ऐतिहासिक, धार्मिक, सांस्कृतिक, भाषीय, जनजातीय, जातीय एवं प्रजातीय और न जाने कितने अन्य पहलुओं का समुचित तथा तुलनात्मक लेखा-जोखा करना आवश्यक होगा और इन क्षेत्रों में समाजशास्त्रीय अध्ययनों के समन्वित अनुसंधान की भी आवश्यकता होगी।

इस संदर्भ में मानववैज्ञानिक होने के नाते मैंने प्रस्तुत पुस्तक में भारत की अदिवासी संस्कृति का एक विश्लेषणात्मक एवं सांगोपांग चित्र प्रस्तुत करने का प्रयत्न किया है। जनजातीय संस्कृति निश्चय ही भारतीय संस्कृति की आधारशिला है। हमारे देश की यह एक अनुपम ऐतिहासिक स्थिति है कि जहाँ एक ओर प्रादिमतम आखेटजीवी, खाद्यसंग्रही तथा भूम कृषि एवं कृषि पर आश्रित जनजातीय परम्पराएँ हैं, वहाँ दूसरी ओर परिष्कृत, शास्त्रीय, महान् नागर सभ्यता के महत्वपूर्ण स्तूप भी विद्यमान हैं। इन दोनों परम्पराओं का किसी न किसी सीमा तक आदान-प्रदान होता रहा है और वे एक-दूसरे को प्रभावित करती रही हैं। यह खेद का विषय है कि अंगरेजी राज्य में 'फूट डालो और राज्य करो' के सिद्धांत के संदर्भ में जनजातीय संस्कृति को भारतीय संस्कृति से एकदम अलग बतलाया गया। फिर इस सिद्धांत की भ्रष्ट में विदेशी लेखकों एवं मानववैज्ञानिकों ने इनके बीच की भिन्नता पर विशेष जोर दिया और इनके बीच उपलब्ध समानताओं की अवहेलना की। इसी नीति के फलस्वरूप जनजातीय समस्या आज केवल धार्मिक एवं सामाजिक समस्या नहीं रह गयी है बल्कि यह धार्मिक एवं राजनीतिक समस्या भी बन गयी है।

१९७१ की जनगणना के अनुसार भारत के लगभग सात प्रतिशत लोग (३,८०,१५,१६२) २१२ जनजातियों में विभाजित हैं। वे उत्तर-पूर्वी भारत के उत्तरी बंगाल, असम, नागालैंड, अरुणाचल, मिजोरम, मणिपुर, त्रिपुरा, मध्य भारतीय क्षेत्र के उड़ीसा, बिहार, मध्य प्रदेश, गुजरात और महाराष्ट्र, उत्तर-पश्चिम भारत के कश्मीर, हिमाचल प्रदेश और राजस्थान तथा दक्षिण के नीलगिरि पहाड़ों, पठारों एवं जंगली क्षेत्रों में निवास करते हैं। यों तो प्रत्येक जनजाति की अपनी भाषा और अपनी सांस्कृतिक विशेषताएँ हैं, परन्तु कहना न होगा कि अपने समान ऐतिहासिक अनुभवों, समान वातावरण एवं समान सम्पर्क तथा समान आदान-प्रदान के कारण भारतीय जनजातियों की जीवन-शैली में कुछ ऐसी विशेषताएँ हैं जो अन्य ग्रामीण एवं शहरी संस्कृतियों से बहुत कुछ भिन्न हैं।

साधारणतः हमारी आदिम जातियाँ आधुनिक सभ्यता से हटकर प्रकृति की एकांत-बोद में निवास करती हैं। वस्तुतः प्रकृति और उनके बीच घनिष्ठ सम्बन्ध स्थापित हो गया है। वे अपने ढंग से प्रकृति के व्यापारों का विश्लेषण एवं विवेचन करती हैं, वे अपनी जीविका के लिए भी प्रधानतः प्रकृति पर आश्रित हैं। इसीलिए एक ओर उनमें प्रकृति के प्रति श्रद्धा है तो दूसरी ओर उससे भय भी। इसी श्रद्धा तथा भय के बीच उनके सामाजिक रीति-रिवाज, धार्मिक विश्वास और जादू-मंत्र पल्लवित एवं पुष्पित होते रहे हैं। वस्तुतः उनकी जीवन-शैली एवं संस्कृति एक ओर प्रकृति से तो दूसरी ओर भूत-प्रेतों की दुनिया से सबद्धता एवं सघर्ष की कहानी है। फलतः जनजातीय सांस्कृतिक व्यवस्थाओं की प्रकृति-मनुष्य-आधिभौतिक सत्ता-ग्रन्थि के पारस्परिक आदान-प्रदान के संदर्भ में समझा जा सकता है।

वन-पर्वतों में रहनेवाली जनजातियों का सम्पर्क, जैसा पहले सकेत किया गया है, क्षेत्रीय हिन्दुओं से प्राचीन काल से रहा है। इसके फलस्वरूप आदिवासियों में हिन्दूकरण की प्रक्रिया काफी पुरानी है। इसके अतिरिक्त अब ये जनजातियाँ ईसाईकरण, नागरीकरण और औद्योगीकरण के प्रक्रम में हैं और इनके सामाजिक आदान-प्रदान के विस्तार की गति बढ़ती जा रही है। आधुनिकता की ग्रंथाधुंध दौड़ में वे किस हद तक अपने को सामाजिक विघटन से बचाते हुए एक स्वस्थ समाज के रूप में परिवर्तित हो सकेंगी, इसका उत्तर भविष्य के गर्भ में है।

यों तो इन विषयों पर अंग्रेजी में मेरी बहुत सी पुस्तकें हैं, परन्तु यह उत्तर प्रदेश शासन की हिन्दी समिति की प्रेरणा का ही फल है कि मैं इस पाण्डुलिपि को तैयार कर सका। इस प्रेरणा एवं उत्साह के लिए हिन्दी समिति के प्रशासकों का, विशेषतः भ्रमर जी का, आभारी रहूँगा।

इस पुस्तक को लिखने में मेरे कुछ शोधछात्रों, विशेषतः डॉ० विनयकुमार राय, डॉ० राकेशचन्द्रनप्रसाद सिंह और श्री ओकारप्रसाद ने मेरी भरपूर सहायता की है। डॉ० दिनेश्वरप्रसाद और श्री वीरभारत तलवार, एम० ए०, भाषा को परिभाषित करने और सुगम बनाने में सहायक हुए हैं। मैं इन सभी के प्रति अपना आभार प्रकट करता हूँ। आभार-ज्ञापन के इस क्रम में मैं श्री रामावतारप्रसाद और श्री कौशलकिशोरप्रसाद सिंह को नहीं भूल सकता, जिन्होंने कुछ ही दिनों में पूरी पाण्डुलिपि को टंकित करके प्रेस के लिए तैयार किया।

यह पुस्तक उन आदिवासी भाइयों एवं बहनों को समर्पित है, जिनका घनिष्ठ सम्पर्क एवं स्नेह मुझे बीस वर्षों से मिल रहा है और मिलता रहेगा

अखिलप्रसाद बिद्वार्थी

भारतीय आदिवासी (उनकी संस्कृति और सामाजिक पृष्ठभूमि)



विषय-सूची

अध्याय	पृष्ठ
१. भारत की जनजातीय संस्कृति एवं उसका अध्ययन	१-२७
२. भारत की जनजातियों का भौगोलिक वर्गीकरण	२८-३४
३. उत्तर-पूर्वी भारत की जनजातीय संस्कृति	३५-७०
४. मध्य भारत की जनजातियाँ	७१-८६
५. उत्तर प्रदेश और पश्चिमी भारत की जनजातियाँ	८७-१०७
६. दक्षिण भारत की जनजातियाँ	१०८-११२
७. जनजातियों की आर्थिक प्रणाली	११३-१५०
८. जनजातीय समाज की संरचना और संगठन	१५१-१७०
९. जनजातियों का धार्मिक जीवन	१७१-२१४
१०. भारत की जनजातियों में सांस्कृतिक परिवर्तन	२१५-२३१
११. जनजातियों की समस्या	२३२-२४२

अध्याय १

भारत की जनजातीय संस्कृति एवं उसका अध्ययन

भारतीय समाज के निर्माण में ग्रामीण एवं शहरी संस्कृति के अतिरिक्त आदिवासी^१ संस्कृति का भरपूर योगदान रहा है। यदि यह कहा जाय कि आदिवासी संस्कृति की नींव पर ही भारतीय संस्कृति खड़ी है, तो कोई अतिशयोक्ति नहीं होगी। दुर्भाग्यवश इस संस्कृति के योगदान पर हिन्दी में अधिक पुस्तकें नहीं हैं, जिससे हमारा ज्ञान इस विषय में बहुत अधूरा है।

१९७१ की जनगणना के अनुसार अनुसूचित जनजातियों की आबादी लगभग तीन करोड़ अस्सी लाख (३,८०,१५,१६२) है, जो भारत की पूरी आबादी का लगभग ७ प्रतिशत (६.६४%) है। जनजातियों की अधिकांश आबादी उत्तर-पूर्वी क्षेत्रों के हिमालयी राज्यों में है। इसके अलावा जनजातियों की प्रमुख आबादी उड़ीसा (२३.११%), मध्य प्रदेश (२०.१४%), गुजरात (१३.६८%), राजस्थान (१२.१३%), बिहार (८.७५%), महाराष्ट्र (५.८६%) एवं हिमाचल प्रदेश (४.०६%) में है।

कुछ अन्य राज्य तथा केंद्रशासित क्षेत्र भी हैं जिनमें जनजातियाँ प्रमुख रूप से निवास करती हैं। यद्यपि इनमें जनजातियों की संख्या प्रमुख है, परन्तु उनका योग कठिनाता से सम्पूर्ण जनसंख्या का २.३८ प्रतिशत है। ये हैं लक्षदीवी, मिनिकॉय, अमीनदीवी द्वीप-समूह (६७.०३ प्रतिशत), नागालैण्ड (६३.०६%), नेफा (८८.५६%) तथा दादर और नगर हवेली (८८.४३ प्रतिशत)। पुनः उत्तर प्रदेश तथा जम्मू एवं कश्मीर राज्य भी हैं जिन्होंने किसी भी समूह को अनुसूचित जनजाति की मान्यता नहीं प्रदान की है। पृथक् संख्या के अभाववश हरियाणा, पंजाब तथा हिमाचल प्रदेशीय जनजातियों की जनसंख्या का उल्लेख करना कठिन है।

१९६१ की जनगणना के अनुसार ४५० समुदाय भारतीय जनजातियों की जनसंख्या

१. भारत में आदिवासी कई नामों से जाने जाते हैं : बनवासी, वन्यजाति, गिरि-जन, आदिम जाति इत्यादि। संविधान में इन्हें अनुसूचित जाति की संज्ञा दी गयी है। प्रस्तुत पुस्तक में इनके लिए 'जनजाति' शब्द का ही प्रयोग किया गया है।

को संस्थापित करते हैं। इनमें से कुछ बड़ी जनजातियों की उपजातियाँ हैं। ३० लाख जनसंख्या वाली संथाल जनजाति सबसे बड़ा पृथक् जनजातीय समूह है।

भौगोलिक वितरण के अनुसार जनजातियों को चार मुख्य क्षेत्रों में बाँटा गया है : (अनेक जनजातीय आवासित क्षेत्रों के साथ) (१) हिमाचल क्षेत्र, (२) मध्य भारत, (३) पश्चिमी भारत तथा (४) तटवर्ती द्वीप-समूहों के साथ दक्षिणी भारत। इन क्षेत्रों का संक्षिप्त विवरण यहाँ प्रासंगिक होगा।

(१) हिमाचल क्षेत्र—इस क्षेत्र के अन्तर्गत जम्मू तथा कश्मीर, हिमाचल प्रदेश, उत्तर प्रदेश, मणिपुर-त्रिपुरा के तराई क्षेत्र, असम, उत्तरी बंगाल, मेघालय, नागालैंड, नेफा, तथा त्रिपुरा आते हैं। इस क्षेत्र में निवास करने वाली कुछ मुख्य जनजातियाँ ये हैं—गढ़ी, गुज्जर, भोट, किछर। जम्मू तथा कश्मीर और हिमाचल प्रदेश में, थाकू उत्तर प्रदेश तथा बिहार के तराई क्षेत्र में; कुकी, मिजो, कचारी या बिमासा, गारो, खासी असम में, नागा समूह नागालैंड में, त्रिपुरी और रियाणा त्रिपुरा में, थाडोउ, तान्गखुल, माझो तथा अन्य मणिपुर में। इस क्षेत्र में देश की सम्पूर्ण जनजातीय संख्या की ११.३५ प्रतिशत आबादी है।

(२) मध्य भारत—इस क्षेत्र के अन्तर्गत पश्चिमी बंगाल, बिहार, उड़ीसा तथा मध्य प्रदेश आते हैं। इस क्षेत्र में निवास करने वाली प्रमुख जनजातियाँ ये हैं—सथाल, मुण्डा, उराँव तथा हो बिहार और पश्चिमी बंगाल में, भूमिज, लोघा तथा कोया पश्चिमी बंगाल में; खोण्ड, गोण्ड, सावर, कोया, भूइयाँ, गदाबा और जुग उड़ीसा में तथा गोण्ड, भूमिज, बैगा, भूमिया, कोरकू और हल्बा मध्य प्रदेश में। इस क्षेत्र में भारत की सम्पूर्ण जनजातीय जनसंख्या का लगभग ५६.८८ प्रतिशत निवास करता है।

(३) पश्चिमी भारत—इस क्षेत्र के तीन राज्यो—राजस्थान, गुजरात तथा महाराष्ट्र में सम्पूर्ण जनजातीय जनसंख्या का २४.८६ प्रतिशत निवास करता है। प्रमुख जनजातीय समुदाय हैं—मीना तथा भील राजस्थान में, भील, डब्ला, घोंदिया, गामीत तथा सहाद्री समुदाय गुजरात में और भील, कोली, महोदेव तथा कोकना महाराष्ट्र में। इस सम्पूर्ण क्षेत्र में पाये जाते हैं।

(४) दक्षिणी भारत—इस क्षेत्र में जो विभिन्न राज्य तथा संघीय क्षेत्र हैं, उनके नाम ये हैं—आन्ध्र प्रदेश, कर्नाटक, तमिलनाडु, पाण्डिचेरी, अदमन तथा निकोबार द्वीपसमूह, ल० म० और अ० द्वीपसमूह। इस क्षेत्र में बची हुई ६.९ प्रतिशत जनजातीय जनसंख्या निवास करती है। प्रमुख जनजातियों में इन जनजातियों का उल्लेख किया जा सकता है—गोड़, कोया, अनादी, येरुकूलू तथा कोण्डा डोरा आन्ध्र प्रदेश में; इरुला, मासा, कुरावान तथा टोडा तमिलनाडु में; नैकाडा, भारती तथा यरावा कर्नाटक में;

पुलायन, पनीयान तथा कादर केरल में; और अण्डमानी, निकोबारी, भांग तथा जरावा अण्डमान और निकोबार द्वीपसमूहों में। लक्षदीव, भीनीकाँय तथा भीनीदीवी द्वीप-समूहों के लगभग सभी निवासी इन्हीं क्षेत्रों में पैदा हुए हैं।

यद्यपि भारत की जनजातियों के अन्तर्गत प्रजातीय तत्वों का विशेष अध्ययन नहीं हुआ है तथापि अब तक के किये गये अध्ययनों के प्रकाश में यह स्पष्ट है कि यदि दक्षिणी वर्ग में 'नीग्रीटो' का मिश्रण है तो केन्द्रीय वर्ग में 'आस्ट्रेलोग्रॉइड' की विशेषताएँ और उत्तरी-पूर्वी जनजातियों में 'मंगोलॉइड' प्रजाति के लक्षण स्पष्ट परिलक्षित होते हैं। दक्षिणी वर्ग के त्रावनकोर-कोचीन की पहाड़ियों के निवासी कादर और वायनद, ईरूला तथा पनियन भारत के प्राचीन आदिवासी कहे गये हैं। डा० शुहा और हटन के अनुसार इनके अत्यधिक घुघराले बाल, चिपटी नाक इत्यादि 'नीग्रो' विशेषता के द्योतक हैं।

केन्द्रीय वर्ग की जनजातियाँ "प्रोटो आस्ट्रेलाइड" वर्ग की हैं। यह प्रजाति भी दक्षिण की "नीग्रीटो" से साम्य रखती है। परन्तु प्रमुख भिन्नता दोनों के सिर के बालों में है। इस जाति के आगमन इत्यादि के बारे में विश्वसनीय रूप से कुछ कहना कठिन है। उत्तरी-पूर्वी जनजातियों पर "मंगोल" प्रजाति का प्रभाव स्पष्ट लक्षित होता है। इनके चिपटे मुँह, गाल की चौड़ी हड्डियाँ और चिपटी नाक इनके प्रमाण हैं। इनकी भाँखों में एक अजीब तरह की सिकुड़न रहती है जो मंगोलियन भाँखों की विशेषता बतलायी गयी है और इसी हेतु इसे "मंगोलियन फोल्ड" या "इपीकैन्थीक फोल्ड" कहते हैं।

भारत की जनजातियाँ विभिन्न परिवारों की भाषाएँ बोलती हैं। इनमें आग्नेय, द्राविड़, भोट-चीनी परिवार मुख्य हैं।

आग्नेय आस्ट्रिक का ही दूसरा नाम है। इस परिवार की दो शाखाएँ हैं—आग्नेय देशी और आग्नेय द्वीपी। आग्नेय देशी शाखा की भाषाएँ भारत के कई भागों में बोली जाती हैं। इसकी दो मुख्य उपशाखाएँ हैं—मानखमेर तथा मुण्डारी।

मानखमेर उपशाखा के चार वर्ग हैं—मानखमेर, पलौंगवा, खासी और निकोबारी। निकोबारी निकोबार द्वीप की और खासी असम के खासी लोगों की भाषा है। भारत की दृष्टि से आग्नेय परिवार की सबसे प्रधान भाषा मुण्डा है। बिहार, मध्य प्रदेश, मध्य भारत, उड़ीसा और मद्रास प्रान्त तथा गजाम जिले तक मुण्डा वर्ग की बोलियाँ फैली हुई हैं। मुंडा, हो, संथाल, भील आदि केन्द्रीय वर्ग की जनजातियाँ इसी परिवार की भाषा; जिसे "मुंडारी" भी कहते हैं, व्यवहार में लाती हैं। भारत में मुंडा भाषा का प्रसार बहुत अधिक था। कुछ विद्वानों का कहना है कि भारत की प्रस्तरयुगीन संस्कृति का निर्माण मुंडा भाषा-भाषी लोगों द्वारा ही, जो प्रोटो-आस्ट्रेलाइड परम्परा के हैं, हुआ था। यह

प्रत्यय-प्रधान भाषा है। इसमें स्त्रीलिंग और पुल्लिंग व्याकरण के आधार पर नहीं, सजीव और निर्जीव के भेद के अनुसार होते हैं। आर्य भाषाओं की भाँति इसमें भी तीन वचन होते हैं। इस भाषा की सबसे बड़ी विशेषता उसकी वाक्य-रचना है।

द्राविड़ भाषा-परिवार चार भागों में बाँटा जा सकता है—द्राविड़, आन्ध्र, मध्यवर्ती तथा बर्हतरंग। द्राविड़ परिवार की मध्यवर्ती बोली में गोडी सर्वप्रमुख है। यह मध्य प्रदेश और मध्य भारत में बोली जाती है। द्राविड़ परिवार की अन्य बोलियों में कुँडुख, कुई, माल्टो और कोलामी विशेष रूप से उल्लेखनीय हैं। कुँडुख छोटा नागपुर, मध्य प्रदेश और उड़ीसा के कुछ जिलों में बोली जाती है। इसका तमिल और कन्नड़ से निकट साम्य है। कुँडुख की एक शाखा माल्टो है जो राजमहल पहाड़ियों में रहने वाले सौरिया या मालेर लोगों की भाषा है। कुई उड़ीसा में बोली जाती है। इसका तेलुगु से अधिक सम्बन्ध है। कोलामी बरार में बोली जाती है। भीलों की भाषा का इस पर बहुत अधिक प्रभाव है।

भारत में बोली जानेवाली भोट-चीनी परिवार की भाषाओं में तिब्बती, बर्मी और स्यामी-चीनी मुख्य हैं। उत्तर-पूर्वी क्षेत्र या हिमाचल क्षेत्र में रहने वाली आदिवासी जनजातियों की भाषा के स्वरूप का आधार तिब्बती-बर्मी भाषा है और कहीं-कहीं इसके साथ मानखमेर अथवा आस्ट्रिक भाषा का भी मिश्रण है।

लगभग पचास वर्ष पहले तक हमारे देश की जनजातीय आबादी का बहुत बड़ा भाग जंगलियों की तरह जीवन-यापन करता था। ये लोग शिकार या मछली पकड़ने या पशुपालन या एक प्रकार की अनुन्नत खेती के द्वारा भोजन आदि प्राप्त करने का प्रयत्न करते थे। देश की ग्रामीण जनता के सम्पर्क में आकर इनमें से अधिकांश ने अपने जंगली रीति-रिवाजों को त्याग दिया है और ये लोग सभ्यता के पथ पर आगे बढ़ते चले जा रहे हैं।

इनमें से अभी भी जो जातियाँ जंगलों और पहाड़ों में रहकर अपनी आदिम अर्थ-व्यवस्था को निभाये हुए हैं, उनमें से उत्तर प्रदेश के अलमोड़ा जिले के राजी, दक्षिण बिहार के खडिया, विरहोर और पहाड़िया, असम के कुकी, मध्यप्रदेश के पहाड़ी व भडिया, मद्रास और आन्ध्र प्रदेश के कोया, कोण्टारेडी, पालियन और कादर तथा उड़ीसा के जुआग उल्लेखनीय हैं। ये जातियाँ अपने ग्रामीण पड़ोसियों के सम्पर्क में आने से पूर्व जंगली और पहाड़ों में रहती थी और शिकार तथा जंगलों से अपनी आवश्यकता की वस्तुएँ जुटाती थीं। इनमें से बहुतेरे लोग मिट्टी के बर्तन बनाना भी नहीं जानते थे और बाँस के नलके तथा पत्तों के दोनों से अपना काम चलाते थे। शिकार तथा कन्द-मूल-फल जमा करने के

लिए भी ये आदिम उपकरणों का ही प्रयोग करते थे। ये लोग या तो वस्त्र नहीं पहनते थे या फिर घास-फूस को कभर के इर्द-गिर्द बाँध लेते थे। इनके पालतू पशुओं में कुत्ता मुख्य था, घोड़े अथवा ढोर को पालतू बनाने की महत्ता इनको विदित न थी। इनकी शोपडियाँ भी बहुत आदिम ढंग की होती थी। बाँस और घास-फूस से छोटी सी शोपड़ी का निर्माण कर लेते थे जिसे छोड़कर स्थानान्तरित होने में इन्हें किसी प्रकार का लोभ अथवा शोभ नहीं होता था।

दूसरी श्रेणी में हम उन जनजातियों को रखते हैं जो पहाड़ी की ढालों अथवा पठारों पर रहती हैं और “झूम” खेती अथवा जंगली वस्तुओं के विनिमय द्वारा जीवन-यापन करती हैं। मिरजापुर और सरगुजा के कोरवा, छोटा नागपुर के असुर, बंगाल के माल-पहाड़िया, असम के नागा, लखेड़ गारो, मध्य प्रदेश के बैगा, मुड़िया, दडामी और भड़िया, आन्ध्र प्रदेश और उड़ीसा के कथ व समोरा इस वर्ग की प्रमुख जनजातियाँ हैं। कुछ समय पूर्व तक यह एक प्रकार से आदिम ढंग की खेती करते थे। इस प्रकार की खेती में पहाड़ों की ढालों पर वनस्पति को जलाकर राख बिखेर दी जाती है। लकड़ी के एक नुकीले डंडे से, जिसमें कभी-कभी पत्थर या लोहे का छोटा फल लगा होता है, धरती खुरचकर उस पर बीज बिखेर दिये जाते हैं। इस डंडे को ‘हो’ (Hoe) कहते हैं और इस प्रकार की खेती को ‘हो’ कृषि। इन जनजातियों को किसी प्रकार की खाद अथवा सिंचाई का ज्ञान नहीं है और न ही इनको बीज के उगने की प्रक्रिया की ही जानकारी होती है। प्रत्येक वर्ष खेती के लिए नया वनखंड खोजा जाता है और उपयोग को हुई भूमि को तब तक परती छोड़ दिया जाता है जब तक उसपर फिर से वन न उग आये। इस प्रकार की खेती को नागा जातियाँ “झूम” कहती हैं। मध्य प्रदेश के बैगा आदिवासियों में इसे “बेवार” कहा जाता है, मिरजापुर जिले, उड़ीसा और मद्रास की जनजातियों में “पोंदू”। इस प्रकार की “हो” कृषि के अतिरिक्त ये लोग जंगल की वस्तुएँ, जैसे आँवला, बेर, खैर की छाल, महुआ, तेंद, पलाश के फूल और पत्तियाँ, लाख आदि इकट्ठा कर ठेकेदारों के हाथ बेचने का धंधा करते हैं। ये लोग पशु पालते हैं और उनके दूध से भी आदि बनाना जानते हैं। इनके शिकार के हथवे और अन्य उपकरण भी काफी सुधरे हुए होते हैं। पहली श्रेणी की जातियों की भाँति ही ये लोग बाँस और पत्तों की अस्थायी शोपडियों में रहते हैं।

तीसरी श्रेणी में वे जनजातियाँ आती हैं जिनके विषय में कहा जाता है कि वे स्थायी रूप से भूखण्ड पर बस चुकी हैं और उन्होंने अपने भौतिक वातावरण से भरपूर लाभ उठाया है। उत्तर प्रदेश और बिहार की तराई के निवासी बाकू और भोक्ता; जौनसार बाबर के खस; मिरजापुर के माँसी और खरवार; छोटा नागपुर के मुंडा, हो, उराँव;

बंगाल के पोलिया और सन्याल; असम के खासी और मनीपुरी; मध्यप्रदेश के परजा व भटरा और राजगोड़; उड़ीसा के गडाबा, मद्रास के कोटा, बडगा और इरुला तथा पश्चिम भारत के भील इस श्रेणी की कुछ प्रमुख जनजातियाँ हैं। अपने ग्रामीण पड़ोसियों की भाँति ही ये लोग खेतिहर और पशुपालक हैं तथा मुर्गी, बत्तख और सुअर भी पालते हैं। ये स्थायी घर और गाँव बसाकर रहते हैं। चाक पर मिट्टी के बर्तन बनाना जानते हैं, लकड़ी पर खराद का काम और धातुएँ गलाकर उनके औजार और बर्तन बनाने का काम तथा सूती और ऊनी कपड़ा बुनना आदि धन्धों से परिचित हैं। जौनसार बावर में पाँच से सात हजार फुट की ऊँचाई पर वहाँ के निवासी सीढ़ीनुमा खेत बनाकर गेहूँ, चावल, जौ आदि फसलें उगाते हैं। कहीं कहीं ये खेती के साथ फलों के बगीचे और रेशम के कीड़े पालने का काम भी करते हैं। जिन प्रदेशों में जनजातियाँ रहती हैं, वहाँ बजारे व्यवसायी गाँव में घूम-घूमकर सामान बेचते हैं और साप्ताहिक हाट भी लगाते हैं जहाँ ये अपनी आवश्यकताओं की वस्तुओं का विनिमय अथवा क्रय-विक्रय करते हैं। इन आदिवासी जातियों में बजारे-व्यवसायियों के माध्यम से शहरी वस्तुओं का प्रचलन बढ़ रहा है और कारखाने का बना हुआ सस्ता किन्तु आकर्षक सामान जनजातियों की अपनी दस्तकारियों को नष्ट कर रहा है। विशेषतया कपड़े और खिलौने, साबुन, तेल, क्रीम, लिपस्टिक आदि प्रसाधन सामग्री, जूते, दाल, नमक, चीनी, दियासलाई, लालटेन, मिट्टी का तेल तथा सतत-निरोधक वस्तुओं का प्रचलन जोर पकड़ रहा है। आर्थिक दृष्टिकोण से इस श्रेणी का जनजातीय समाज भारत के ग्राम्य समाज के समकक्ष है। इनमें से अधिकांश जातियों के गाँव मंडियों अथवा औद्योगिक केंद्रों के निकट होने के कारण इनपर संस्कृति के सम्पर्क का प्रभाव अधिक पड़ा है।

इन तीन श्रेणियों में उल्लिखित जनजातियों के अतिरिक्त भारत में नीलगिरि के वासी टोडा हैं, जो आर्थिक वर्गीकरण की दृष्टि से एक निराली ही श्रेणी में हैं। टाडा जाति नीलगिरि के शिखर पर रहती है और भैंसों को पालना ही इसका धन्धा है। भैंसों के दूध से ये घी बनाते हैं, किन्तु अपने उपयोग के लिए नहीं, अपने देवताओं की पूजा के लिए ॥ आर्थिक दृष्टिकोण से टोडा पिछड़ी जाति है, क्योंकि इन्हें न तो कपड़ा बुनना आता है, न मिट्टी के बर्तन बनाना और न धातुओं का उपयोग। मिट्टी के भाँड़े और कपड़ा ये अपने निकटवर्ती व्यापारियों से दूध और मांस के बदले खरीद लेते हैं। इनके घर बाँस और मिट्टी के अर्धगोलाकार होते हैं, और पशु-गृह, जो इनका देव-गृह भी होता है, लकड़ी और मिट्टी से बना होता है।

विभिन्न श्रेणियों की जनजातीय संस्कृति बहुत ही महत्वपूर्ण है, जिसका अध्ययन

प्रत्येक दृष्टिकोण से मानव-वैज्ञानिकों द्वारा किया गया है। इन अध्ययनों के संदर्भ में भारतीय संस्कृति का यथोचित विवरण प्रस्तुत किया जायगा।

भारत के विभिन्न क्षेत्रों में रहने वाली ये जनजातियाँ प्रारम्भ से ही ब्रिटिश शासकों, विद्वानों, विदेशी धर्मप्रचारकों तथा यात्रियों को अध्ययन के लिए अपनी ओर आकर्षित करती रही हैं। वे उपनिवेशिक शासन और धर्म-परिवर्तन करने के लिए एवं सांस्कृतिक-ऐतिहासिक ज्ञान तथा साहित्यिक स्मृति को निरस्थायी रखने के लिए इन अध्ययनों को प्रधानता देते रहे। परन्तु इस प्रकार का अध्ययन वैज्ञानिक एवं प्रामाणिक रूप में हाल ही में प्रारम्भ हुआ। भारत के विभिन्न भागों में जनजातीय संस्कृति का अध्ययन नृत्त्व-वेत्ताओं ने प्रारम्भ किया परन्तु सभी क्षेत्रों में समान प्रगति नहीं हो पायी। नृत्त्ववेत्ताओं के लिए हिमाचल एक कठिन क्षेत्र प्रस्तुत करता रहा है। नृत्त्ववैज्ञानिक कार्यों के लिए हिमाचल के सर्वथा अनुकूल होते हुए भी इसके विभिन्न भागों में निवास करने वाली जनजातियों एवं समुदायों के मध्य अन्यन्त ही अल्प शोध कार्य हुए हैं। अभी तक नृत्त्व-वैज्ञानिकों ने पश्चिमी हिमालय के किसी गाँव या जनजाति का विस्तृत अध्ययन करने का कोई भी प्रयत्न नहीं किया। ग्रामीण विनिम्बन सर्वेक्षण योजना के अन्तर्गत जनगणना संगठन ने जम्मू एवं कश्मीर, हिमाचल प्रदेश तथा पंजाब के कुछ गाँवों का चयन किया तथा प्रथम ग्रामीण अध्ययन प्रारम्भ हुआ। किशोर जिले के काँठो ग्राम का चन्द्रकुमार (१९६३) द्वारा किया गया अध्ययन ७,००० से १,००० फुट की ऊँचाई पर स्थित एक आदर्शभूत किन्नारी गाँव की रूपरेखा प्रस्तुत करता है। यह गाँव अनुसूचित जनजाति के किन्नारी से आच्छादित है, जिनकी मुख्य वृत्ति कृषि है तथा भेड़-पालन, बुनाई, चाँदी तथा लोहारी से ये लोग अपनी आवश्यकताएँ पूरी करते हैं। यह अध्ययन गाँव की बुनाई, जूत बनाने, टोकरी बनाने, मिट्टी के बर्तन बनाने, वाद्य-संगीत-यत्र बनाने तथा गहना बनाने की शिल्पकला की प्रभुता को व्यक्त करता है जिससे इस क्षेत्र में बृहत् रूप से भौतिक संस्कृति के अध्ययन की सम्भावना व्यक्त होती है।

डब्ल्यू० एच० नेवेल (१९६०) द्वारा किया गया ग्रामीण अध्ययन गोशुम (एक गद्दी ग्राम) के विषय में समृद्ध सामाजिक नृत्त्ववैज्ञानिक आँकड़ें प्रस्तुत करता है तथा दर्शाता है कि किस प्रकार गद्दी समाज जाति-स्तर की ओर अग्रतर हो रहा है।

नेवेल हिमालय की जनजातीय गतिविधियों के सामान्य प्रवाह पर प्रकाश डालते हैं। गद्यियों में उभरती हुई जातिव्यवस्था का उनका प्रेक्षण यहाँ उद्धृत करने योग्य है :

“घन-अर्जन करने के नये सुभवसरों के परिणामस्वरूप, राजपूत-ब्राह्मण या राजा जैसे समूहों का जातीय रूप में सजग हो जाना प्रायः अनिवार्य है तथा ऐसी आत्मा की जड़ती

है कि इसके उपरान्त होने वाले प्रकाशन में यह दर्शाया जा सकता है कि सम्पूर्ण रावी घाटी एक विलम्बित आकार के अनुरूप परिवर्तित होती जा रही है। नये मुअवसरों का परिणाम, गहरी जिस दिशा में बढ़ रहे थे उसे परिवर्तित करना ही नहीं, वरन् उन लोगों की वर्तमान विधि को और गतिशील कर देना है (नेवेल, १९६७)।”

कुलू के एक गाँव में इसी प्रकार का अध्ययन एक धर्मप्रचारक-नृतत्ववेत्ता कोलीन रोजर (१९६०) ने किया, जो १९५१-५३ में लगभग दो वर्षों तक इस गाँव में रहे। ८,६४० फुट ऊँचाई पर स्थित मलायना गाँव का यह अध्ययन, हिमालय समुदाय की गहरी धर्म-अभिमुखता (रेजिजस ऑरिएंटेशन) एवं समुदाय-संपृक्ति (ग्रुप-कोहेसिवनेस) का अद्भुत चित्र प्रस्तुत करता है। लोगों को घाटी के देवी-देवताओं के साथ सामंजस्य तथा उनकी गहरी धार्मिक एवं परम्परागत अभिभूतता का रोजर द्वारा किया गया विश्लेषण उक्त हिमालयी गाँव के समक्ष आनेवाली आधुनिकता की चुनौती पर विशेष प्रकाश डालता है।

‘एन्थ्रोपोलॉजिकल सर्वे ऑफ इंडिया’ ने पंजाब में कांगड़ा जिले के पहाड़ी गहियों के मध्य तथा हिमाचल प्रदेश के छम्ब जिले में परिस्थिति एवं अर्थव्यवस्था के बीच सम्बन्धों का विवरण प्रस्तुत करने के उद्देश्य से कुछ क्षेत्रीय शोध-कार्य किया है। बोस का अध्ययन तिब्बत के साथ व्यापार बन्द हो जाने से उत्पन्न गहियों की आर्थिक समस्याओं पर प्रकाश डालता है। यह अध्ययन सूचित करता है कि अनेक सीमान्त जनजातियों ने अन्य देशों के सीमान्त समुदायों के साथ अतिरिक्त राजकीय, क्षेत्रीय, सामाजिक-आर्थिक सम्बन्धों का विकास कर लिया है जिसमें हाल ही में अवरोध पड़ जाने से उनका आर्थिक-सामाजिक सन्तुलन अस्तव्यस्त हो गया है।

मध्य हिमालय क्षेत्र में प्रारम्भिक शोध-कार्य का विकास १८७२ में हुआ, जब डाल्टन (१८७२) ने सिक्किम तथा दार्जिलिंग के लेप्चाओं और लिम्बुओं के भौगोलिक वातावरण, शारीरिक गुणों, आर्थिक, सामाजिक तथा धार्मिक जीवन पर सामग्री संचालित की। जे० एफ० आर० कोलोगान (१८८४) मध्य हिमालय के जनजातीय समुदायों के बीच जाति-समुदायों के विकास का विवरण प्रस्तुत करते हैं तथा जाति-व्यवस्था के सदर्थ में दो स्पष्ट समूहों—हिन्दू उच्च वर्णों तथा शूद्रों—का उल्लेख करते हैं।

प्रशिक्षित नृतत्ववेत्ताओं द्वारा नृतत्व-वैज्ञानिक शोध अत्यन्त विलम्ब से आरम्भ हुई। १९३४ में पी० सी० विश्वास ने लेप्चाओं और लिम्बुओं के मध्य क्षेत्रीय शोध-कार्य संचालित किया। १९४८ से १९५० तक एस० के० श्रीवास्तव ने नैनीताल के थारुओं के मध्य व्यापक क्षेत्रीय शोध-कार्य किया। उस निबन्ध का उद्देश्य बृहत् समाज के साथ

थारुओं के सम्पर्क के परिणामों की परीक्षा करना है। मूल रूप से जाति-विहीन एवं भाग्यवादी थारु जनजाति में जातीय चेतना का अभाव इस निबन्ध में अंकित है। थारु अपने को क्षत्रिय वंश का मानते हैं।

मजुमदार के एक अन्य छात्र आर० एन० सक्सेना (१९६२) ने जौनसार बावर की खासा जनजाति का अध्ययन किया। सक्सेना ने खासाओं को राजपूत माना और एक और ब्राह्मण तथा दूसरी ओर डोम आदि जातियों के सम्बन्ध में उनका अध्ययन किया। सक्सेना ने व्यापक बहुपति प्रथा की उत्पत्ति का भी विस्तार से अध्ययन किया तथा सुझाव दिया कि ऐसा हो सकता है कि यह काँगड़ा घाटी द्वारा जौनसार बावर में फैला हो, क्योंकि प्राचीन आर्य लोग, जो इस प्रथा का पालन करते थे, पश्चिमी हिमालय से दक्षिण की ओर फैलते गये। किसी प्रकार से मजुमदार के मत से भी बहुपति प्रथा खासाओं में ईसा पूर्व २६३७ से ही थी। उन्होंने अनेक लेख प्रकाशित करवाये तथा इस जनजाति पर उनकी पुस्तक उनके मरणोपरान्त प्रकाशित हुई। “हिमालयन पॉलियाण्डी” उनका प्रमुख कार्य है। यह निबन्ध जौनसार बावर के इतिहास, संस्कृति तथा सामाजिक समस्याओं का सम्पूर्ण चित्र प्रस्तुत करते हुए हिमालयी ग्रामों की संस्कृति, सामाजिक संगठन, सम्बन्ध-सरचना, ग्राम-व्यवस्था, नेतृत्व, आर्थिक गतिविधियों, वृत्ति-विशिष्टता, पारिवारिक अर्थव्यवस्था, शैक्षिक प्रशिक्षण तथा धर्म के विषय में महत्वपूर्ण विवरण प्रस्तुत करता है। इसके द्वारा खासाओं का धर्म हिन्दू पौराणिक कथाओं तथा भूतों एवं राक्षसों की स्थानीय धार्मिक प्रथाओं का एक समुचित मिश्रण प्रतीत होता है।

लेप्चा, थारु तथा खासा जनजातियों पर विस्तृत कार्य करने के अतिरिक्त, आर० डी० सनवाल (१९६६ तथा १९६९) ने कुमायूँ में जाति-व्यवस्था में होनेवाले परिवर्तनों का भी अध्ययन किया। वे उत्तर प्रदेश के पहाड़ी क्षेत्रों में तीन सांस्कृतिक भाषाई मंडलों की पहचान करते हैं तथा सम्पूर्ण मध्य पहाड़ी समाज के स्तर-विन्यास के अध्ययन का सुझाव देते हैं, क्योंकि मध्य पहाड़ी समाज का तीन खंडों में वर्गीकरण सामाजिक स्तर-विन्यास को समझने के लिए अत्यन्त सगतिपूर्ण है।

इसके अतिरिक्त राजीयो, शेखाओं तथा टोटों जैसी विलोप के संकट से ग्रस्त कुछ लघु जनजातियों से सम्बन्धित अनिर्णायक अध्ययन भी हुए हैं। दो प्रकल्प क्षेत्रों के बीच दब जाने के कारण उनमें से कुछ या तो पूर्ण विलयन की स्थिति में हैं या उनकी सांस्कृतिक समानता संकट में है।

इस प्रकार यह कहा जा सकता है कि अन्य क्षेत्रों की तुलना में मध्य हिमालय क्षेत्र का अधिक अच्छी तरह से अध्ययन किया गया है, जिससे यहाँ की जनजातीय संस्कृति विशेष रूप से प्रकाश में आयी है।

उत्तरी-पूर्वी हिमालय क्षेत्र का, प्रशासन के दृष्टिकोण से, असीम महत्व होने के कारण उपनिवेशीय विद्वान् तथा नृत्त्ववैज्ञानिक इस क्षेत्र की भूमि तथा मनुष्यों के अध्ययन के प्रति विशेष रूप से आकर्षित हुए। प्रारम्भ से ही ब्रिटिश प्रशासकों, विदेशी धर्मप्रचारकों, सैनिक पदाधिकारियों तथा जनगणना अधिकारियों में से अनेक लोगो ने इस क्षेत्र की जनजातियों के जीवन एवं संस्कृति के विषय में लिखा।

१९२१ के जनगणना-भ्रम की एक टिप्पणी-शृंखला में तथा कई लेखों में हटन ने (१९२३, १९२४) तुलनाओं का प्रयत्न किया है तथा विभिन्न नागा वगैरे एवं असम की अन्य जनजातियों के मध्य सम्बन्ध भी स्थापित किया है। उनके मतानुसार असम की जनजातियाँ विभिन्न दिशाओं—पश्चिम, दक्षिण-चीन, दक्षिण तथा उत्तर-पूर्व—से आकर बसी हैं। वे इस क्षेत्र की भौतिक संस्कृति का (विशेष रूप से हथियारों एवं औजारों का) सामंजस्य अद्भुत रूप से इन्डोनेशियाई प्रकार के साथ स्थापित करते हैं।

एक अन्य प्रशासक जे० पी० मिल्स लोथा संस्कृति का वर्णन करते हुए प्रथमतः अमरीकी बैप्टिस्ट मिशन तथा द्वितीयतः नेपाल से आकर बसे हुए हिन्दुओं के प्रभाव द्वारा निष्पन्न लोथाओं के अजनजातीयकरण की विधि की ओर आकर्षित हुए। उन्हें ज्ञात हुआ कि पिछले बीस वर्षों से लेशरो गाँव में सामुदायिक समारोह अनुपलब्ध है तथा मोरग युवक शयानागर सस्था का नशा हो गया है। 'ओ' लोगों पर लिखे गये अपने ग्रन्थ विनिबन्ध (१९२६) में मिल्स अमरीकी बैप्टिस्ट मिशन की ओर से ओ समाज पर घटित सामाजिक प्रभावों का अनुमान लगाने का प्रयत्न करते हैं। इसके अतिरिक्त स्मिथ ने भी ओ नागाओं की उत्पत्ति एवं अवस्था का विश्लेषण करते हुए माना है कि ईसाई धर्म ने ओ नागाओं को परम्परागत रीति छोड़ने पर विवश किया। फिर भी वे सूचित करते हैं कि ईसाई प्रभाव के अन्तर्गत एक नया पुनःसमलक्ष्य प्रकट हुआ है (डब्ल्यू० सी० स्मिथ, १९२४)।

मिल्स ने रेंगमा नागाओं पर अपना तृतीय विनिबन्ध लिखा जो १९३७ में प्रकाशित हुआ। यह जनजाति भौगोलिक रूप से पूरबी और पश्चिमी, दो भागों में बँटी हुई है तथा इसके बीच सेमा और लोथा नागाओं की बस्तियाँ छिटपुट रूप से अवस्थित हैं। उत्पत्ति-स्करण के स्तर पर भी पूर्वीय रेंगमा विच्छेदित होने के कारण अपनी परम्परागत संस्कृति को बनाये हुए हैं जबकि पश्चिमी रेंगमा ईसाई धर्म के प्रभाव से अत्यन्त परिवर्तित हो गये हैं। ये अध्ययन यहाँ की संस्कृति एवं रोचक सामाजिक गतिशीलता की स्थिति को प्रकाश में लाते हैं।

नेफा क्षेत्र का विच्छेदित ग्रन्थ भूभाग तब तक अपरीक्षित ही रहा जब तक सी० वान फूरर-हैमनडार्फल को एक विशेष पदाधिकारी के रूप में (१९४४-४५) नेफा क्षेत्र

के समन्वेषी सर्वेक्षण के संचालन के लिए नहीं बुलाया गया। उन्होंने डाफ-ला, मेराज तथा आपा तानीज—तीन नेफा जनजातियों के विषय में दो पुस्तकें प्रकाशित करायीं। इसके अतिरिक्त उन्होंने आपा तानीज के विषय में अन्य पुस्तक लिखी जिसमें उनकी अर्थव्यवस्था तथा पड़ोसी डाफ-ला के साथ उनकी प्रतिक्रियाओं की परीक्षा की।

इस क्षेत्र का व्यवस्थित जातिशास्त्रीय अध्ययन नेफा प्रशासन के तत्वावधान में बैरियर एलविन तथा नेफा मडलों के मुख्यालयों में पदासीन उनकी टोलों ने किया तथा इन जनजातियों के विषय में अनेक विनिबन्ध प्रकाशित कराये जो यहाँ की जनजातियों के सामाजिक एवं सांस्कृतिक जीवन का विस्तृत विवरण प्रस्तुत करते हैं।

बैरियर एलविन के अतिरिक्त कलकत्ता विश्वविद्यालय के टी० सी० दास चट्टोपाध्याय आदि विद्वानों ने तथा जे० के० बोस, बी० एस० गुहा जैसे नृतत्त्ववेत्ताओं ने भी उत्तर-पूर्वी पहाड़ी क्षेत्रों की जनजातियों के अध्ययन में रुचि ली तथा उनकी संस्कृति के विभिन्न पक्षों पर पर्याप्त प्रकाश डाला। इन कार्यों के अतिरिक्त उत्तर-पूर्वी जनजातीय क्षेत्रों में हुए हाल के शोध-कार्यों में बलिंग के एक गाँव में किया गया शोध-कार्य भी उल्लेखनीय है। बलिंग बाह्य राजनीतिक नियन्त्रण, नयी कृषि-विधियाँ तथा ईसाई धर्म का प्रवेश, इन तीन कारणों को ऐसे प्रमुख तत्त्व मानते हैं जिनसे गारो जाति की जीवन-शैली में विशेष परिवर्तन हो गया है। वे यह भी कहते हैं कि गारो जाति का यह स्वरूप न केवल किसी एक गाँव तक सीमित है बल्कि समस्त गारो जिले में विस्तृत है, परन्तु इनकी वृहत् संस्था में वास करने की चेतना अभी भी अत्यन्त दुर्बल है (बलिंग, १९६३)।

इस क्षेत्र के अध्ययन में अन्य वैज्ञानिकों के अतिरिक्त राय बर्मन तथा उनके जनगणना संस्थान के सहयोगियों का प्रयास भी उल्लेखनीय है। यहाँ के ग्रामीण जीवन की विशेषताओं के अध्ययन के अतिरिक्त उन्होंने कुछ लेखों में इन सामग्रियों का विश्लेषण उत्तर-पूर्वी भारत में आधुनिकता की प्रक्रिया को समझने के उद्देश्य से किया। इस सम्बन्ध में उन्होंने कई धारणाएँ प्रस्तावित की, जैसे उत्तर-पूर्वी भारत की पहाड़ियों में निवास करने वाली जनजातियों के मध्य सहयोग एवं संघर्ष को समझने के लिए प्रतिरोधक तथा सेतु की संकल्पना। उनका उत्तर-पूर्वी भारत के पहाड़ी क्षेत्रों का जमांकिकीय तथा सामाजिक एवं आर्थिक स्वरूप का संक्षिप्तोक्तिपूर्ण प्रशसनीय है। यह ग्रन्थ उत्तर-पूर्वी भारत के सम्पूर्ण पहाड़ी क्षेत्रों का जमांकिकीय, सामाजिक, सांस्कृतिक, राजनीतिक तथा प्रशासकीय चित्र प्रस्तुत करता है।

भू-राजनीतिक (जीओ-पॉलिटिकल) विशेषता के प्रकाश में इस क्षेत्र की नृतत्त्व-शास्त्रीय शोध अन्य जनजातीय क्षेत्रों से भिन्न है, क्योंकि यह क्षेत्र चीन, बर्मा तथा बंगला

देश की अन्तरराष्ट्रीय सीमाओं का मिलन-स्थल है। यहाँ की जनजातियाँ बाहरी संपर्क में हैं तथा उनकी प्रवृत्तियाँ एवं नीतियाँ ऐसे तत्वों से प्रभावित हैं जो स्थानीय एवं राष्ट्रीय सरकारों के नियंत्रण के परे हैं। अन्य शब्दों में, यहाँ की जनजातियाँ केवल सामाजिक कल्याण से ही सम्बन्धित समस्याएँ एवं प्रश्न नहीं उत्पन्न करती बल्कि राष्ट्रीय सुरक्षा की समस्याएँ भी उत्पन्न करती हैं।

हिमालय क्षेत्र के पश्चात् दूसरा सबसे बड़ा जनजातीय केन्द्रीकरण मध्यभारत में है। जब बंगाल की एशियायी सभा (Asiatic Society of Bengal) की स्थापना (१७७८) सर विलियम जॉन्स द्वारा भारत में "मनुष्य तथा प्रकृति" के अध्ययन के लिए हुई थी, तभी से नेतृत्ववैज्ञानिक शोधकर्ताओं द्वारा इस क्षेत्र का अध्ययन आरम्भ किया गया। इनमें प्रमुख हैं डाल्टन (१८७२), रिजले (१८९१ तथा १९०५), ओ मैले (१९३२ तथा १९३४), हीरालाल तथा रसेल (१९१६), आर० बी० बैनब्रीज (१९०७) जैसे प्रशासक एवं विद्वान्। मध्य भारत में जनजातीय अध्ययनों की व्यवस्थित समीक्षा पश्चिमी बंगाल, बिहार, उड़ीसा, दक्षिणी उत्तर प्रदेश तथा मध्य प्रदेश के आधुनिक राज्यों को ध्यान में रखते हुए की जा सकती है।

बंगाल, विशेषकर उसकी राजधानी कलकत्ता, भारत में नृत्ववैज्ञानिक शोध-कार्यों के प्रारम्भिक युग से ही इस प्रकार की शोध का प्राथमिक केन्द्र रहा है। ब्रिटिश प्रशासकों तथा धर्म-प्रचारकों द्वारा जनजातियों का अध्ययन किये जाने के अतिरिक्त गम० एन० बसु, टी० सी० दास, एन० दत्त मजुमदार, बी० बी० मजुमदार आदि भारतीय विद्वानों ने भी यहाँ की जनजातियों का अध्ययन किया है।

दत्त मजुमदार ने बोरभूमि जिले के सयाजो के परिवर्तनशील जीवन का मूल्यवान् अध्ययन किया। उन्होंने तीन सामान्य निष्कर्षों को प्रस्तुत किया—(१) जब प्रत्यक्ष दबाव पड़ता है (जैसा आर्थिक परिवर्तन की स्थिति में) तब आदिवासी-प्रकार नये मूल परिवर्तनों के लिए द्वार खोल देता है, (२) जब दबाव प्रत्यक्ष है लेकिन प्रचुर नहीं, तब यह अपने गुणों को बनाये रखने का प्रयत्न करता है तथा (३) जब दबाव अप्रत्यक्ष है तब महत्वपूर्ण परिवर्तन नहीं होता। (दत्त मजुमदार १९५६)।

मुखर्जी (१९६०) की मुख्य रुचि सयाजो और हिन्दू जातियों के बीच सम्बन्धों का पता लगाना रही है। वे गाँव के आर्थिक क्षेत्र में हिन्दुओं तथा सयाजो में एकीकरण पाते हैं। परस्पर निर्भरता को सत्यता के अतिरिक्त ऐसा देखा जाता है कि सयाजो स्थानीय आर्थिक व्यवस्था जीभो या जजमानो प्रथा के अन्तर्गत लौन कर लिए गये हैं। इस प्रकार वे पाते हैं कि सयाजो अपने आर्थिक सम्बन्धों के समतल विस्तार में उच्च गाँवों को सोमाओं

के परे संयोजित हो रहे हैं जिनमें वे रहते हैं। तो भी वे अंकित करते हैं कि संथाल हिन्दू जाति-व्यवस्था के उच्च-स्तरीय संगठन में नहीं मिलाये गये हैं।

भूमिज-हिन्दू प्रतिक्रियाएँ सुरुजित सिन्हा के विस्तृत अध्ययन का विषय रही हैं। वे अपने लेखों में जाति-जनजातीय प्रतिक्रियाओं का अध्ययन करते हैं तथा कई महत्वपूर्ण धारणाओं को, जैसे जनजातीय कृषक, पारस्परिक सक्रमण (Continuum), भूमिज-अन्वित तथा "जनजातीय-राजपूत सातत्यक" को प्रस्तावित करते हैं। इसके अन्तर्गत सम्पूर्ण मध्यभारत में परिवर्तन-विधि को समझने के लिए आदर्श प्रस्तुत किया गया है। हाल ही में मिदनापुर जिले के महिलाओं (एस० के० सेनगुप्ता, १९६६) तथा बाउरियों के बीच हुए शोध-कार्यों ने भी पश्चिमी बंगाल में जाति-जनजातीय प्रतिक्रियाओं की विधि को पुष्ट किया है (के० सी० शसमल, १९६७)।

अखिल भारतीय कार्यक्रम के अंश के रूप में बिहार की जातियों एवं जनजातियों पर प्रारम्भिक विवरण मुख्य रूप से डाल्टन (१७८२), रिजले (१८९१ तथा १९०५), ओ मैले (१९०६-१९२५) तथा उन्ही जैसे अन्य ब्रिटिश प्रशासकों द्वारा तैयार किया गया है। परन्तु बिहार में जनजातीय अध्ययनों के इतिहास में तब एक मोड़ आ गया जब स्वर्गीय रायबहादुर एस० सी० राय ने छोटा नागपुर की कुछ जनजातियों का विस्तृत विनिबन्धात्मक अध्ययन किया। राय ने मुण्डा, उराँव, बिरहोर, खरिया पर विनिबन्ध लिखकर जनजातियों का पूर्ण चित्र प्रस्तुत किया। एस० सी० राय से प्रेरित होकर डी० एन० मजुमदार ने बिहार की हो जनजाति के सांस्कृतिक परिवर्तन के उन्नत अध्ययन का प्रयत्न किया।

छोटा नागपुर में जनजातीय अध्ययन की जिस परम्परा का प्रारम्भ हुआ वह राँची में नृतत्वविज्ञान विभाग (१९५३) तथा जनजातीय शोध संस्थान (१९५४) स्थापित होने पर व्यवस्थित रूप से आगे बढ़ती रही। विभाग के नृतत्वविज्ञानिकों के शोध-कार्यों में राजमहल पहाड़ियों की मालेर जनजाति पर किये गये शोध-कार्यों (विद्यार्थी, १९६३) का यहाँ उल्लेख किया जा सकता है। इस पुस्तक की मुख्य अवधारणा है—सांस्कृतिक या कठिन वातावरण में जीवित रहने के लिए सामाजिक व्यवस्थाओं के बीच विशेष औद्योगिक आविष्कारों द्वारा जीवित रहने की अनुकूलता प्राप्त करना। एक पद्धति के रूप में यह पुस्तक प्रकृति और मनुष्य के बीच अलौकिक तत्वों की समष्टि के रूप में विकसित संस्कृति को समझने की प्रवृत्ति को अभिव्यक्त करती है। परिशिष्ट में अनेक विस्तृत जीवनियाँ दी गयी हैं जो मालेर जीवनगत को समझने में सहायक हैं, साथ ही उनके जीवन एवं संस्कृति के प्रति अभिवृत्ति को जानने में भी सहायक हैं। इस प्रकार की जीवनियों का

व्यवहार भारतीय जातिशास्त्र में एक नया प्रयोग है। विद्यार्थी द्वारा लिखे गये अनेक लेखों में “आधुनिक भारत की जनजातियों में सांस्कृतिक परिवर्तन” नामक लेख का उल्लेख किया जा सकता है। इसके अन्तर्गत भारत में साधारण रूप से तथा छोटा नागपुर में विशेष रूप से, आधुनिक जनजातीय समाजों में परिवर्तन की विधियों एवं प्रकारों पर प्राप्त सूचनाओं का संक्षेपीकरण करने का प्रयत्न किया गया है।

डी० पी० सिन्हा (१९६८) द्वारा किया गया ‘बनारी’ नामक जनजातीय हाट का विश्लेषणात्मक अध्ययन उस हाट की व्यावहारिक जटिलता तथा बहुमितीय महत्त्व को प्रकाश में लाता है। इस गहरे अध्ययन के प्रकाश में इसकी पुष्टि की गयी है कि अन्तर-जनजातीय हाटों केवल आर्थिक आदान-प्रदान का केन्द्र ही नहीं है वरन् संबंधित क्षेत्र के लिए सामाजिक, धार्मिक तथा राजनीतिक केन्द्र के रूप में भी कार्य करती है।

नृत्त्वविज्ञान विभाग ने राँची तथा अन्य जिलों की जनजातियों पर चार विस्तृत शोध-योजनाओं को पूरा किया है। प्रथम प्रतिवेदन राँची जिले के उराँव एवं मुण्डाओं के मध्य सांस्कृतिक परिवर्तनों को प्रकाश में लाता है (सच्चिदानन्द, १९६४)। दूसरा, जनजातीय आधार से राँची के एक नगर-केन्द्र के रूप में विकसित होने का अध्ययन करता है (विद्यार्थी, १९६६) तथा विशेष रूप से जनजातियों पर नागरीकरण के प्रभाव का अध्ययन करता है। तीसरा प्रतिवेदन छोटा नागपुर जनजातीय क्षेत्र में भारी अभियन्ता की जटिलता के विकास का अध्ययन प्रस्तुत करता है तथा इस क्षेत्र में बृहत् स्तर पर हुए औद्योगीकरण के कारण सामाजिक एवं आर्थिक परिवर्तनों के प्रकार का विशेष रूप से उल्लेख करता है (विद्यार्थी, १९७०)। चौथे प्रतिवेदन में, जो अभी तैयार किया जा रहा है, विभिन्न सांस्कृतिक प्रकारों में से चुनी हुई छ जनजातियों के मध्य जनजातीय नेतृत्व के प्रकार में होनेवाले परिवर्तनों का अध्ययन किया जा रहा है। छोटा नागपुर और संथाल परगना में जनजातीय नेतृत्व की ऐतिहासिक पृष्ठभूमि के प्रकाश में यह अध्ययन पहले के ग्रामीण, चमत्कारिक एवं परम्परागत जनजातीय नेतृत्व के बीच से नये प्रकार के क्षेत्रीय तथा राष्ट्रीय नेतृत्व के विकास पर अपना ध्यान केन्द्रित करता है (विद्यार्थी)।

विभाग के विद्वानों के अतिरिक्त, शोध-विद्वानों, जनजातीय शोध-संस्थान के पदाधिकारियों तथा जनगणना विभाग ने छोटा नागपुर की जनजातियों का गूढ़ एवं विस्तृत अध्ययन किया है। जातिशास्त्रीय अध्ययन के दृष्टिकोण से छोटा नागपुर भारत के सर्वाधिक विस्तृत रूप से अध्ययन किये गये क्षेत्रों में से एक है।

उड़ीसा में जनजातीय अध्ययनों का आरम्भ सम्पूर्ण भारतीय योजना के एक अंग के रूप में हुआ तथा प्रथम दो प्रभावशाली कार्य डाल्टन (१८७२) तथा डब्ल्यू० डब्ल्यू०

हण्टर (१८७२-७३) द्वारा किये गये। उड़ीसा की एक जनजाति पहाड़ी भूईयाँ पर प्रथम पूर्ण विस्तृत निबन्ध एस० सी० राय (१९३५) द्वारा प्रकाशित किया गया। वे भुसहर को भूईयाँ की एक शाखा के रूप में स्थापित करने का प्रयत्न करते हैं। राय पाते हैं कि वे लोग अपने को राजपूत मानते हैं तथा कुछ परिवारों ने ब्राह्मण पुजारियों को नियुक्त कर रखा है।

एन० के० ब्रोस ने उड़ीसा में, विशेष रूप से जुआंगों के मध्य, क्षेत्रीय शोध-कार्य किया है, जिसमें उनके विवाह एवं नातेदारी, युवक संगठनों तथा जनजातीय संयोगीकरण की हिन्दू-विधियों पर कुछ लेखों को प्रकाशित करवाया है (१९२८ तथा १९२९)।

उड़ीसा में जनजातीय अध्ययन में तब एक मोड़ देखा गया जब बोनाई, क्योनझार तथा पल्लहारा राज्यों के दरबारों के निमन्त्रण पर १९४२ में वैरियर एलविन ने जुआंग के मध्य अपना क्षेत्रीय शोध-कार्य आरम्भ किया। एलविन ने जुआंग (१९४८), बोण्डो (१९५०) तथा सावराओं (१९५५) पर लेख और पुस्तकें प्रकाशित करायीं जो सम्बन्धित जनजातियों की जीवन-शैली के सजीव एवं अतर्ग चित्र प्रस्तुत करती हैं।

उड़ीसा में जर्मनी, स्वीडन तथा इंग्लैंड के कुछ नृतत्ववैज्ञानिकों को भी आकर्षित किया जिन्होंने इस क्षेत्र की जनजातियों का अध्ययन कर कुछ निबन्धों को प्रकाशित करवाया। इंग्लैंड के नृतत्ववैज्ञानिक बेली (Baily) ने अपने निबन्ध में जनजाति, जाति तथा राष्ट्र की पारस्परिक क्रियाओं का विवरण प्रस्तुत किया। जनजातीय व्यवस्था के राजनीतिक संगठन और इस क्षेत्र के गैर-जनजातीय प्रतिपक्ष के साथ होनेवाली प्रतिक्रियाओं का इसमें विशेष रूप से उल्लेख है। बेली निदिष्ट करते हैं कि चूँकि जनजाति और जाति में भेद करने का कोई भी स्वीकृत मानदंड नहीं है, अतएव दोनों के बीच पारस्परिक सक्रमण सचाई के निकट है।

उड़ीसा के नृतत्ववैज्ञानिकों में एल० के महापात्र, उत्कल विश्वविद्यालय के वर्तमान नृतत्वविज्ञान विभाग के विभागाध्यक्ष, जनजातीय शोध-कार्यालय के एन० दास तथा एस० पी० राजत, एन० पट्टनायक तथा कुछ अन्य का उल्लेख किया जा सकता है। महापात्र ने एक भूईयाँ गाँव में क्षेत्रीय शोध-कार्य किया तथा उन्होंने पाउरी भूईयाँ में स्थानान्तरित खेती एवं सामाजिक परिवर्तन की विधि का भी अध्ययन किया। पाउरी भूईयाँ अपने को उच्च जाति का मानते हैं तथा इन जातियों की प्रथाओं, रीतियों, वस्त्रों तथा अन्य आदतों का अनुकरण करते हैं।

अन्य नृतत्ववैज्ञानिकों, शोध-संस्थान, जनगणना-संस्थान आदि ने भी उड़ीसा की जनजातियों का अध्ययन किया है, परन्तु अभी यहाँ गहन जनजातीय अध्ययन की आवश्यकता बनी हुई है।

प्रारम्भ से ही मध्य प्रदेश की जनजातियों का अध्ययन उपेक्षित रहा है। तथापि बैरियर एलविन ने, जो मूल रूप से धर्म-प्रचारक थे, मध्य प्रदेश में जाति-विवरणात्मक शोध का पथ-प्रदर्शन किया। उन्होंने निबन्धों की एक श्रृंखला में बैगा, अगरिया, मारिया और मुरिया पर निबन्ध लिखे तथा मध्य प्रदेश की जनजातीय संस्कृति की समृद्ध परम्परा पर प्रकाश डाला। इन जनजातियों के जीवन का आन्तरिक विवरण प्रस्तुत करने के अतिरिक्त एलविन ने एक समस्या-पूर्ण पुस्तक भी लिखी जो मध्य प्रदेश की जनजातियों में संस्कृतीकरण की प्रक्रिया का विश्लेषण करती है तथा जनजातियों का—(१) गोण्ड अभिजात-वर्ग, (२) हिन्दू गाण्डो तथा (३) आदिकालीन शैली की जनजातियों के रूप में जनजातियों का एक द्विगुण वर्गीकरण प्रस्तुत करती है। वे योजनाबद्ध संस्कृति-संक्रमण की नीति का समर्थन करते हैं तथा सुझाव देते हैं कि यदि वास्तविक संरक्षण दिया जाये तथा सच्चा जीवन पुनः प्रतिष्ठित किया जाय तो उन जनजातीय लोगों के लिए, जो मनोबल खो चुके हैं, सुखदायक भविष्य हो सकता है (१९५२)।

विदेशी धर्म-प्रचारक नृतत्त्ववैज्ञानिकों द्वारा मध्य प्रदेश की कुछ जनजातियों का अध्ययन विशेष रूप से उल्लेख करने योग्य है। डब्ल्यू० जी० ग्रिफिन्स ने कोनो के अध्ययन के लिए मध्य भारत (१९४६) के विभिन्न क्षेत्रों की विस्तृत यात्रा की। ग्रिफिन्स पड़ोसी हिन्दुओं के कोलो पर पड़े प्रभाव का अध्ययन प्रस्तुत करते हैं तथा यह भी बतलाते हैं कि वे (कोल) जाति-श्रृंखला के निम्न स्तर पर पड़ावत कर दिये गये हैं, समय-समय पर वे जाति से बाहर के भी समझे जाते रहे हैं।

भारतीय नृतत्त्ववैज्ञानिकों में टी० बी० नायक तथा एस० सी० दूबे का यहाँ उल्लेख किया जा सकता है। नायक ने जनजातीय शोध-संस्थान, छिन्दवाड़ा (स्थापित १९५४) के निर्देशक के रूप में मध्य प्रदेश की जनजातियों का अध्ययन अपने दल के साथ किया तथा सामग्रियों को विनिबन्धों एवं लेखों के रूप में संस्थान की पत्रिकाओं में प्रकाशित करवाया। सम्पादित किये गये विनिबन्धों में अबूझ मारिया के अध्ययन का विशेष उल्लेख किया जा सकता है जो बस्तर जिले की पहाड़ियों एवं जंगलों में रहनेवाली इस जनजाति के सामाजिक एवं आर्थिक पक्षों का विवरण प्रस्तुत करता है (टी० बी० नायक, १९६३)। संस्थान ने जनजातीय अर्थव्यवस्था का भी जनजातीय हाट के संदर्भ में अध्ययन किया। यह अध्ययन जनजातीय हाटों के कार्यों का स्पष्ट चित्र प्रस्तुत करता है जो उनका केवल आर्थिक केन्द्र ही नहीं है वरन् सामाजिक एवं राजनीतिक केन्द्र भी है, साथ ही साथ अभिनव परिवर्तनों तथा विचारों के प्रसारण का केन्द्र-बिन्दु भी है (नायक, १९६४)।

सैद्धान्तिक अध्ययनों के स्तर पर एस० एल० कालिया का उल्लेख किया जा सकता है जो संस्कृतीकरण की संकल्पना की परीक्षा करते हैं तथा जनजातीयकरण का अपना विचार

प्रस्तुत करते हैं (कालिया, १९६१)। ऐसा स्थापित हो चुका है कि गैर-जनजातीय लोग मांसाहारी भोजन, मादक पेय आदि को अपनाकर तथा इन सबसे ऊपर जनजातियों की सामाजिक एवं धार्मिक प्रथाओं को अपनाकर जनजातीयकरण की प्रक्रिया में आ जाते हैं।

“एथ्नोपोलोजिकल सर्वे ऑफ इण्डिया” का नागपुर केन्द्र मध्यप्रदेश की जनजातियों के अध्ययन में सक्रिय रूप से व्यस्त रहा है तथा उसने यहाँ की जनजातियों के विषय में शोध-कार्य पर आधारित कई प्रकाशन भी करवाये।

जहाँ तक नृतत्त्वविज्ञान की विश्वविद्यालय-स्तर पर मान्यता का सम्बन्ध है, १९५७ में सागर विश्वविद्यालय में नृतत्त्वविज्ञान का एक पृथक् विभाग आरम्भ किया गया, जिसके अध्यक्ष दूबे थे। दूबे ने अपनी डॉक्टरेट की उपाधि से सम्बन्धित शोध के लिए मध्यप्रदेश की कमर जनजातियों के बीच क्षेत्रीय शोध-कार्य किया तथा १९५१ में इस जनजाति पर अपना निबन्ध प्रकाशित करवाया। चूँकि दूबे बाद में ग्रामीण अध्ययनों की ओर अग्रसर हुए तथा उनके विभाग ने मध्यप्रदेश के गैर-जनजातीय समुदायों के अध्ययन में विशिष्टता प्राप्त की, इस कारण विभाग ने मध्यप्रदेश की जनजातियों के अध्ययन में कोई भी महत्वपूर्ण योगदान नहीं दिया।

दो अर्थशास्त्रियों, डी० एस० नाग तथा आर० सक्सेना ने जनजातीय अर्थशास्त्र के अध्ययन का नेतृत्व किया। नाग ने बैगा की जनजातीय अर्थव्यवस्था का तथा सक्सेना ने विध्य से सतपुड़ा पहाड़ों तक विस्तृत मध्यप्रदेश की पश्चिमी पहाड़ियों की जनजातीय अर्थव्यवस्था का अध्ययन किया। व्यावहारिक अर्थशास्त्र संस्थान के तत्त्वावधान के अन्तर्गत के० एस० माथुर ने जनजातियों की आर्थिक एवं भौतिक अवस्था को उन्नत बनाने से सम्बन्धित अनेक आर्थिक एवं प्रशासकीय समस्याओं का उत्तर देने के उद्देश्य से मध्य-प्रदेश की आदि जनजातियों के बीच एक सामाजिक अर्थशास्त्रीय सर्वेक्षण संचालित किया। यह अध्ययन इस बात पर बल देता है कि जनजातीय क्षेत्र कच्चे माल एवं मानव-शक्ति से भरपूर हैं तथा इस प्रकार से उनकी अर्थव्यवस्था को उन्नत बनाने के लिए प्रचुर संभावनाओं से युक्त क्षेत्र हैं। इस सर्वेक्षण ने जनजातीय संस्कृति के विघटन तथा सम्भवतः विलोप की आशंका की ओर ध्यान आकर्षित किया है। यह प्रतिवेदन मदिरा, अपराध तथा निरक्षरता की सामाजिक रोगात्मक समस्याओं के हल पर विचार करता है तथा एक उदार मदिरा-नीति को कटुता के साथ लागू करने का सुझाव देता है।

पश्चिमी भारत के जनजातीय क्षेत्रों के अन्तर्गत महाराष्ट्र, गुजरात तथा राजस्थान स्थित जनजातीय आधारित छोटे-छोटे क्षेत्र आते हैं। यद्यपि प्रारम्भिक ब्रिटिश शासकों ने भील जैसी प्रमुख जनजातियों का अध्ययन किया, परंतु उनका प्रयत्न एवं उत्साह उत्तर-

पूर्वी तथा मध्यभारत में कार्य करने वालों की तुलना में बहुत ही अल्प था। कुछ समाज-शास्त्र विभागों (बम्बई, बड़ौदा तथा उदयपुर) और नृतत्त्ववैज्ञानिक संस्थाओं के अलावा स्वतन्त्रता-प्राप्ति के पश्चात् महाराष्ट्र (पूना में), गुजरात (अहमदाबाद में) तथा राजस्थान (उदयपुर में) की जनजातीय शोध संस्थाएँ आरम्भ की गयीं। हाल ही में, इन संस्थाओं ने अपने-अपने राज्यों की जनजातियों के विषय में कुछ निबन्धों एवं पुस्तकों का प्रकाशन करवाया है।

महाराष्ट्र राज्य में जनजातियाँ उत्तरपूर्वी कोण, उत्तरी सीमा के मध्य के एक छोटे से क्षेत्र तथा वन-क्षेत्रों में निवास करती हैं। महाराष्ट्र में जनजातीय अध्ययनों का आरम्भ ब्रिटिश प्रशासकों तथा जनगणना संस्थान ने किया, जिसका अनुसरण बम्बई विश्वविद्यालय तथा डेकन कालेज, पूना के प्रमुख नृतत्त्ववैज्ञानिकों और समाजशास्त्रियों ने किया। आरम्भिक विद्वानों में ई० टी० गिन्स, ए० गिन्सन, एफ० जे० गनथार्प, ई० हेजबर्ग, जोहन मल्कॉम तथा कुछ अन्य ब्रिटिश प्रशासकों एवं प्रबुद्ध विद्वानों ने केवल भीलों का ही अध्ययन किया जो इस राज्य की सबसे बड़ी जनजाति है।

समकालीन नृतत्त्ववैज्ञानिक शोध-कार्यों में घूर्, कार्वे, बी० एच० मेहता तथा जे० बी० फरैरा के कार्यों का विशेष रूप से उल्लेख किया जा सकता है। घूर् ने जनजातीय अध्ययनों की आवश्यकता पर विशेष बल दिया। अपनी पुस्तक दि ऐबारिजिन्स-सो-कॉलड ऐण्ड देयर फ्यूचर में घूर् जनजातियों के स्तर का अध्ययन करते हैं तथा सम्पूर्ण भारतीय सामाजिक संगठन में जनजातियों के समीकरण की विधि पर प्रकाश डालते हैं। उन्होंने १९५६ में प्रकाशित अपनी सशोधित पुस्तक में जनजातीय एकीकरण की समस्या का विशेष उल्लेख किया और जातियों एवं जनजातियों के अध्ययन के एक सम्मिलित मार्ग पर विशेष बल दिया जो उनके महादेव कोली पर लिख गये विनिबंध में प्रतिबिम्बित होता है। उन्होंने महादेव कोली की संस्कृति तथा उनके आसपास के समुदायों के साथ परस्पर क्रियाओं तथा मिलन एवं समानताओं के केन्द्र का वर्णन किया है।

घूर् की विभिन्न प्रकार के कोलियों के अध्ययन की अभिरुचि का अनुसरण उनके छात्र वी० बी० पानेकर (१९५६) ने किया जिन्होंने बम्बई के सन्कोली का अध्ययन किया। विस्तृत क्षेत्रीय प्रेक्षण, परिस्थिति तथा आर्थिक, सामाजिक एवं धार्मिक जीवन के आधार पर पानेकर ने तीन परिवर्तनों के साधनों की पहचान की। ये हैं—(१) एक महाराष्ट्रीय समूह जिसकी नकल वे उत्साहपूर्वक करते हैं, (२) आधुनिक शिक्षा तथा (३) शहरी जीवन का ज्ञान। पानेकर इस जनजाति की आर्थिक अस्थिरता तथा शैक्षिक पिछड़ेपन को प्रकाश में लाते हैं तथा उसके समाधान भी प्रस्तुत करते हैं।

ठाकुरों पर एक ग्रन्थ जनजातीय प्रबन्ध एल० एन० चापेकर (१९६०) द्वारा लिखा गया था जिसमें वे ठोस जातिशास्त्रीय वर्णनों के आधार पर स्थापित करते हैं कि सम्मिश्रण विधि सदियों से चली आ रही है जिसके परिणामस्वरूप ठाकुरों को उनके कृषक पड़ोसियों से भिन्न बतलाना अत्यन्त कठिन है। वे कहते हैं कि सम्मिश्रण की विधि और तीव्र हो गयी जब अंगरेजों के आने के पहले उन्होंने शिकार छोड़कर कृषि को अपना लिया। वे सम्मिश्रण के लाभदायक पक्ष का, इसके हानिकारक प्रभावों की विशेष चर्चा किये बिना, उल्लेख करते हैं। वे सम्मिश्रण का समर्थन करते हैं तथा कहते हैं कि ठाकुरों को कृषि, पशुपालन के ज्ञान तथा आवासी जीवन के लिए हिन्दुओं का कृतज्ञ होना चाहिए।

बी० एच० मेहता ने सम्पूर्ण गोण्डवाना भूमि के गोण्डों की समस्याओं को पड़ोस में रहनेवाले हिन्दुओं के साथ धार्मिक तथा राजनीतिक सम्पर्कों के लम्बे इतिहास के सन्दर्भ में परखा है।

महाराष्ट्र में नृतस्ववैज्ञानिक शोध-कार्य इरावती कार्बे द्वारा सशक्त रूप से संचालित किया गया। जनजातियों पर लिखे गये उनके हाल के लेख में महाराष्ट्र की जनजातियों का भौगोलिक वितरण, जनसांख्यिकीय स्थिति तथा उनकी दशा का स्पष्ट चित्र मिलता है। फिर भी महाराष्ट्र की अनेक जनजातियों पर प्रबन्धों का लिखा जाना बाकी ही रह जाता है जिससे उन जनजातियों का पूर्ण विवरण प्रकाश में आ सके।

गुजरात में जनजातीय आवास पूर्व में सुबरकण्ठ, पंचमहल तथा बड़ौदा, दक्षिण में सूरत तथा भड़ोच और उत्तर में अहमदाबाद, मेहसाना तथा बानसकण्ठ में विस्तृत है। गुजरात की जनजातियों का उल्लेख सर्वप्रथम १८६६ तथा १९०१ में प्रकाशित बम्बई महान्त के गजेटियर में किया गया था। बाद में बम्बई विश्वविद्यालय की पत्रिका में अनेक लेख प्रकाशित हुए। उनमें से, घूरें (१९३६-३७) का ममेरे फुकेरे भाई-बहनों के विवाह एवं काठियावाड़ में दयात्मक संगठन पर लिखे लेख तथा दक्षिण गुजरात के गुयान जनजातीय समुदाय पर लिखे गये डी० पी० खानपुरकर (१९४६-४७) के लेख का विशेष रूप से उल्लेख किया जा सकता है। मेहता ने १९३४ में इसी पत्रिका में गुजरात की आदिम जनजातियों के धार्मिक जीवन के सर्वेक्षण का सार प्रकाशित करवाया।

पी० जी० शाह ने एक लम्बे लेख में भीलों की ऐतिहासिक स्थिति पर विचार-विमर्श किया है तथा वे यह सिद्ध करते हैं कि भील ही गुजरात के सबसे प्राचीन निवासी हैं। एक अन्य लेख में वे गुजरात की संस्कृति में गैर-हिन्दू तत्त्वों को प्रकाश में लाते हैं तथा उनमें उत्सुकरण के चरणों की पहचान करते हैं। जबकि वे कृत्रिम हिन्दु संस्कृति की कई भिन्नताओं को प्रकाश में लाते हैं, वे हिन्दुओं की कृत्रिम प्रथाओं तथा भीलों की

रूढ़िगत प्रथाओं की समानताओं के सार पर भी विचार करते हैं तथा कहते हैं कि यह विवादास्पद है कि वे प्रथाएँ आदिम जातियों में उत्पन्न हुईं तथा आक्रामक भायों द्वारा नकल की गयी या इसके विपरीत हुआ ।

इसके अतिरिक्त शाह ने वहाँ की जनजातियों पर अनेक प्रबंध लिखे । उनकी अन्तिम पुस्तक 'ट्राइबल लाइफ इन गुजरात' सम्पूर्ण गुजरात पर एक जाति-शास्त्रीय कार्य है । उन्होंने गुजरात की जनजातियों के बीच अपने तीन दशकों के अनुभवों के साथ विभिन्न उपलब्ध सामग्रियों का एक अंक में सश्लेषण कर मूल्यवान् कार्य किया । क्षेत्रीय शोध-कार्य बी० बी० राजे तथा अन्य प्रशिक्षित अनुसंधान-कर्त्ताओं द्वारा विशेष रूप से उन जनजातियों के बीच किया गया, जिनका पहले कभी अध्ययन नहीं किया गया था । इन शोध-कार्यों के प्रकाश में व्यापकीकरण के स्तर पर शाह कहते हैं कि जनजातियाँ धीरे-धीरे ऊँचे सांस्कृतिक एवं सामाजिक जीवन की ओर अग्रसर हो रही हैं तथा ऐसी आशा की जा सकती है कि इसी क्षेत्र के ग्रामीण कृषकों के जीवन-स्तर तक वे उठ जायेंगी । वे इस बात के पूर्ण रूप से कायल हैं कि गुजरात क्षेत्र के जनजातीय समूह सर्वसाधारण सांस्कृतिक ढाँचे में आत्मसात् होते जा रहे हैं ।

पी० जी० शाह के अतिरिक्त मेहता, ए० एन० सोलकी, टी० बी० नायक, डब्ल्यू० कौपर्स, वाई० बी० एस० नाथ, आई० पी० देसाई आदि विद्वानों ने यहाँ की जनजातियों का अध्ययन किया तथा उनके विवरण प्रकाशित करवाये । इसके अतिरिक्त जनजातीय शोध संस्थान, बड़ौदा विश्वविद्यालय तथा गुजरात विद्यापीठ के समाजशास्त्रियों ने गुजरात में जनजातीय संस्कृति के कुछ पक्षों के अध्ययन में अत्यधिक रुचि ली तथा यहाँ की शोध परम्परा को पर्याप्त रूप से सबल रखा ।

प्रारम्भिक ब्रिटिश प्रशासकों में राजस्थान में नृत्तत्ववैज्ञानिक शोध-कार्य करने की स्पष्ट रुचि हम नहीं पाते । प्रारम्भिक रुचि १८६६ में प्रकट होती है जब हम बी० एच० पौवेल को चद्रवशी एवं सूर्यवंशी आर्य जनजातियों तथा राजपूत गोत्र की उत्पत्ति पर लेख लिखते पाते हैं तथा एक अन्य प्रशासक, टी० एच० हेण्डली को भीलो का एक विवरण प्रस्तुत करते पाते हैं । इन विदेशी विद्वानों के साथ के० आर० एस० दास (१८८६) का, जिन्होंने मेवाड़ में आगत जयपुर की भीना जनजाति पर एक लेख लिखा, तथा भरतचन्द्र राय (१९२४) का, जिन्होंने राजपूताना में जयसमन्द के काले भीलों की प्रथाओं पर एक विस्तृत लेख लिखा, उल्लेख किया जा सकता है ।

इन विशेष जनजातियों पर लिखे गये विशेष लेखों के अतिरिक्त १८७६-१८८० के मध्य तैयार किये गये राजपूताना गजेटियरों के विभिन्न अंकों में तथा १९०१ से वर्तमान

समय तक प्रकोशित विभिन्न प्रशासकीय प्रतिवेदनो में राजस्थान की भूमि एवं लोगों पर पर्याप्त सामग्री संकलित की गयी है।

राजस्थान के भीलो पर जेम्स टाड, जी० एस० कारस्टेडरस, विलियम एफ० प्लेजर ने शोधपरक प्रबंधो का प्रकाशन करवाया। इसके अतिरिक्त जनजातीय शोध-संस्थान, उदयपुर, ने संस्थान के शोध-कार्यकर्ताओं के क्षेत्रीय कार्य पर आधारित राजस्थान के भीलों पर १९६५ में एक प्रबन्ध हिन्दी में प्रकाशित किया।

पी० सी० दवे के विवरण में प्रसियो जैसे जनजातीय समुदायो का बृहद् राष्ट्रीय समाज के साथ एकीकरण के लिए विधियो का रोचक उल्लेख ध्यान देने योग्य है। एक जनजाति का यह प्रयत्न इसकी अपनी दन्तकथाओं के प्रतिपादन एवं रूपान्तरण में तथा बृहद् समाज की सामाजिक एवं धार्मिक प्रथाओं के ग्रनाने के प्रयत्नो मे प्रदर्शित है। यह देखना रोचक है कि इस जनजाति की एक शाखा आंशिक रूप से राजपूत एवं आंशिक रूप से हिन्दू धर्म मे होने का दावा करती है। सभी विवरणो के आधार पर इसे "मध्यवर्ती समुदाय" कहा जा सकता है जो जनजातीय एवं हिन्दू जीवन-शैली के मिश्रण का प्रतिनिधित्व करता है।

राजस्थान की एक अन्य जनजाति, जिसका अध्ययन कई विज्ञानो ने किया है, वह है चदुलिया लोहार। राजस्थान मे गदुलिया लोहार प्रथम भ्रमणशील (खानाबदोश) समुदाय था जिसने समाज-सेवियो तथा सामाजिक नृत्तत्ववैज्ञानिकों का ध्यान आकर्षित किया। इनको भ्रमणशील परिवारो की कई बस्तियों मे पुनर्वासित करवाया गया परन्तु अगले पाँच या छः वर्षों में अधिकांश संख्या में वास करने वालों ने बस्तियों को छोड़ दिया।

राजस्थान के बंजारों का अध्ययन सत्यपाल रहेला (१९६७), एन० एन० व्यास (१९६७), एस० पी० मल्होत्रा तथा एन० बी० बोस (१९६३) ने किया। बंजारों का वर्णन व्यापार करने वाले समूह के रूप मे किया गया है जो पट्टियो के क्षेत्रीय समूह में संगठित है, जिसमे प्रत्येक में कई सजातीय वैवाहिक इकाइयाँ सम्मिलित हैं। प्रत्येक गोत्र कई छोटे-छोटे समूहों मे व्यवस्थित है जिसे 'टण्डा' कहा जाता है तथा प्रत्येक टण्डा मे ६ से २० तक परिवार हैं। यद्यपि एक परिवार उत्पादन एवं उपभोग की इकाई है परन्तु टण्डा सामाजिक, आर्थिक एवं राजनीतिक मामलों में प्रशासकीय इकाई है। टण्डा के अन्तर्गत विभिन्न परिवार नातेदारी के सूत्रों से बँधे हुए हैं जो सदस्यों को सुरक्षा प्रदान करते हैं तथा उन्हें एक-दूसरे के प्रति दायित्वों तथा उपेक्षामों के नियमों से बाँधते हैं।

यातायात की सुविधाओं में सुवार तथा कठिन एवं अगम्य क्षेत्रों में जो पथ-प्रविष्टन की सुविधाएँ शुरू हो जाने के कारण बंजारों का आंशिक व्यवसाय ह्रास पर है।

बाँजारे अब गाँवों में अग्रचिकर व्यापारी हैं जिसके परिणामस्वरूप उनमें से प्रायः सभी स्थानबद्धता की इच्छा रखते हैं।

राजस्थान तथा पड़ोस के क्षेत्रों की एक और भ्रमणशील जनजाति है कठोड़ी जो कटकारी के नाम से भी पुकारी जाती है, जिसका अर्थ लकड़हारा या बाँस काटने या पेड़ काटने वाले व्यवसाय में संलग्न व्यक्ति है। कठोड़ियों की उत्पत्ति के विषय में अनेक अनुमान लगाये गये हैं। फुक्स उन्हें भीलो की एक उप-शाखा कहते हैं, हड़ुन तथा केनी उन्हें द्रविड मानते हैं जबकि फरेयरा का विचार है कि उनमें अनेक प्राचीन जनजातियों का प्रचुर मिश्रण है।

कठोड़ियों को भीलो एवं पड़ोस के क्षेत्रों के अन्य समुदायों से निम्न समझा जाता है। उनके भूतकाल के कारण भी उन्हें निम्न दृष्टि से देखा जाता है। कठोड़ियों ने भीलों की कुछ सांस्कृतिक विशेषताओं को अपना लिया है। मध्यप्रदेश एवं गुजरात की सीमाओं के अनेक मचौरियों एवं भीलो ने कठोड़ियों से काठा तथा कोयला बनाने की कला को सीखा है। सरकार कठोड़ियों को क्षेत्र की अन्य जनजातीय संस्कृति में एकीकृत करने का पूरा प्रयत्न कर रही है।

हाल ही के एक लेख में व्याम (१९६१) ने राजस्थान के सीमान्त क्षेत्रों के भीलो का अध्ययन किया है। वे भारत के विभाजन से भीलो पर पड़े प्रभाव का अध्ययन करते हैं जो प्रतिकूल रूप से प्रभावित हुए हैं। उनका जूट, धागा, ऊन, खाल तथा चमड़े का व्यापार, जो विभाजन के पहले समृद्ध था, पूर्ण रूप से बन्द हो गया तथा उनके लिए यह सम्भव नहीं हो पाया कि दूसरे बाजारों का विकास कर सकें।

व्यास सीमान्त क्षेत्रों के भीलो की उन मुसलमानों एवं राजपूत जमींदारों या जागीरदारों पर निर्भरता की चर्चा करते हैं जो उन्हें दास बनाते हैं। इस क्षेत्र में सामाजिक एवं आर्थिक विषमताएँ असीम हैं। इसके अतिरिक्त रेगिस्तानी क्षेत्र की अर्थ व्यवस्था समतल क्षेत्र से भिन्न है। अपने अनुसंधानों के प्रकाश में, चौहान (१९६६) "जनजातीय-करण" की संकल्पना का विकास जनजातियों के सांस्कृतिक इतिहास की व्याख्या करने के लिए करते हैं। राजस्थान में मुख्य राजपूत राज्यों के उनके व्यापक सर्वेक्षण इस क्षेत्र के विभिन्न भागों में जनजातीय समूहों के प्रारम्भिक अस्तित्व को प्रकट करते हैं। चौहान राजपूत-भील-संघर्ष का वर्णन करते हैं तथा गोण्ड लोगों का उल्लेख करते हैं जो हाल तक अपना उच्च विकसित राज्य बनाये हुए थे।

दक्षिणी जनजातीय क्षेत्र के उत्तर में कृष्णा के पार नल्लई-भल्लई पहाड़ियों से प्रारम्भ होने वाला क्षेत्र चेन्नूओ का निवास-स्थान है। पश्चिमी घाटों में दक्षिणी किनारा के कोरागा से कुर्ग पहाड़ियों की नीची ढलान तक इबलाओ का क्षेत्र है। इसका पानोयर तथा

कुस्म्भा वाइनाद में बसते हैं। कादर ट्रावनकोर तथा कोचीन वन क्षेत्रों में निवास करते हैं। केरल, तमिलनाडु, कर्नाटक तथा आन्ध्र प्रदेश राज्य का भाग दक्षिणी क्षेत्र में सम्मिलित है तथा विशेष रूप से जंगली एवं पहाड़ियों में जनजातीय केन्द्रीकरण के अंतर्निवास इस क्षेत्र की विशेषता हैं।

दक्षिण के विभिन्न भागों में पदस्थापित ब्रिटिश प्रशासकों एवं जनसंघना पदाधिकारियों द्वारा प्रकाशित जनजातियों एवं जातियों पर वर्णनात्मक टिप्पणियों द्वारा इन जनजातियों के विषय में सूचनाएँ प्रकाश में आयी हैं। प्रारम्भिक प्रशासकों में थर्स्टन का नाम प्रमुख रूप से उभरता है। उन्होंने १९०६ में दक्षिण भारत पर वर्णनात्मक टिप्पणियाँ प्रकाशित करवायी तथा साथ ही साथ सात अंकों में 'दक्षिण भारत में जनजातियाँ एवं जातियाँ' (The Tribe and Castes in South India) भी प्रकाशित करवायी। इन सात अंकों की शृंखला में थर्स्टन दक्षिण भारत में रहनेवाली सभी जनजातियों एवं जातियों के विषय में वर्णानुक्रमिक रूप से व्यवस्थित सक्षिप्त विवरण प्रस्तुत करते हैं।

एल० के० कृष्ण अय्यर ने कोचीन की पहाड़ियों एवं जंगलों की जनजातियों तथा निम्न जाति के लोगों का नृजातिवर्णनात्मक सर्वेक्षण किया। इन अन्वेषणों के परिणामस्वरूप उन्होंने १९०८ में अपना प्रथम अंक "कोचीन ट्राइब्स ऐण्ड कास्ट्स" प्रकाशित किया। इसमें वहाँ की जनजातियों का सुव्यवस्थित विवरण प्रस्तुत किया गया है तथा सांस्कृतिक परिवर्तन की गतिशीलता का उनका प्रेक्षण प्रदर्शित करता है कि किस प्रकार ये जनजातियाँ तीव्रता के साथ परिवर्तित हो रही हैं।

एल० ए० कृष्ण अय्यर ने केरल में शोध-कार्यों को अप्रमर किया। १९३३ में उन्होंने ट्रावनकोर-कोचीन की प्राचीन जनजातियों एवं निम्न जातियों का नृजातिवर्णनात्मक सर्वेक्षण कार्य किया। अय्यर ने सर्वप्रथम अपना ध्यान पहाड़ी जनजातियों पर केन्द्रित किया जो तीव्रता के साथ मिटती जा रही थी या समतल की जनजातियों एवं जातियों में मिलती जा रही थी। १९३७ में प्रकाशित प्रथम अंक सात पहाड़ी जनजातियों का जाति-वर्णनात्मक विवरण है। दूसरे और तीसरे अंकों में ट्रावनकोर की जनजातियों का विवरण प्रस्तुत है तथा उनके विषय में मानवमूर्तियों एवं सौरम सबंधी सूचनाएँ भी हैं। इसके अतिरिक्त उन्होंने ट्रावनकोर की जनजातियों के धार्मिक एवं सामाजिक पक्षों, उनके मध्य निषेधों (Taboos) तथा मातृवंश की संस्था (जो केरल की विशेषता है) के विषय में भी लिखा।

उनके पुत्र एल० के० बालरत्नम ने भी नृत्ववैज्ञानिक शोध-कार्यों को अपनाया तथा केरल में नाग-मुंजा पर अपने शोध-कार्यों में उन्होंने इस प्राचीन प्रथा से संबंधित सामग्री

को एकत्रित किया। इनके अतिरिक्त एम० जी० माधवन, ए० ए० डी० लुइज़ आदि ने केरल की जनजातियों का अध्ययन किया तथा उनकी भौतिक संस्कृति एवं प्रथाओं का विवरण प्रस्तुत किया।

ऐन्थ्रोपोलोजिकल सर्वे ऑफ इण्डिया एवं भारत सरकार के जनगणना संस्थान ने समय-समय पर केरल की जनजातियों के विषय में जातिशास्त्रीय विवरणों को प्रस्तुत किया।

मद्रास विश्वविद्यालय के नृत्यविज्ञान विभाग के भूतपूर्व आचार्य एवं अध्यक्ष यू० आर० एहरेनफेल्स (U. R. I hrenfels) केरल की जनजातियों एवं बहुपतीय नायकों के प्रति आकृष्ट थे। उन्होंने कादरो में पायी जानेवाली सांस्कृतिक विशेषताओं के स्रोत का पता लगाने का प्रयत्न किया तथा मुझाव दिया कि उनमें से जो विशेषताएँ हिन्दुओं में नहीं पाई जाती, वे देशीय विशेषताओं की अवशेष हैं। भारत में मातृअधिकार (Mother Right in India) पर अपनी अगली पुस्तक में उन्होंने कादरो के दक्षिणी-पश्चिमी समूह, टोडा, कुनयन, परयन तथा नय्यरों के मध्य मातृवशात्मक तत्वों का परीक्षण किया।

कृष्ण अय्यर ने भी मातृतन्त्र का अध्ययन किया तथा कक्षीकरो में मातृसत्ता की प्रकृति का विश्लेषण कर निष्कर्ष निकाला कि आधुनिक सभ्यता के प्रभाव में कक्षीकर कम मातृसत्तात्मक हो गये हैं तथा उनकी वर्तमान सामाजिक संरचना मातृसत्तात्मक तथा पितृसत्तात्मक तत्वों को परावर्तित करती है।

तमिलनाडु की जनजातियों का अध्ययन आरम्भ में मद्रास राज्य संग्रहालय के विद्वानों ने किया जो १८९५ में मद्रास में स्थापित हुआ था। थर्स्टन ने नीलगिरि के बदागा तथा इरुलाओं का तथा कप्तान हेनरी हार्कनेस और विलियम मार्शल ने नीलगिरि पहाड़ियों की टोडा जनजाति का पूर्ण विवरण लिखा। टोडाओं का तीसरा प्रबन्धनात्मक अध्ययन प्रख्यात ब्रिटिश नृत्त्ववैज्ञानिक रीवर्स द्वारा किया गया जिन्होंने टोडाओं की प्रथाओं एवं परम्पराओं का विवरण प्रस्तुत किया तथा टोडा-संस्कृति के ग्रैस ग्रान्थे के साथ परस्पर सम्बन्ध पर प्रकाश डाला (रीवर्स, १९०६)।

पचास वर्षों के पश्चात् एक अन्य नृत्त्ववैज्ञानिक प्रिंस पीटर ने टोडाओं का अध्ययन सुमेरियन संस्कृति से सम्बन्ध स्थापित करने के उद्देश्य से किया तथा उन्होंने सम्भावित सुमेरियन अवशेषों को टोडाओं की धर्मविधियों में बतलाने का प्रयत्न किया।

मैण्डलबॉम ने अन्य पड़ोसी जनजातियों के साथ कोटा लोगों की प्रतिक्रियाओं का साधारण रूप से अध्ययन किया। अपने अन्तर्गत शोध-कार्यों के प्रकाश में उन्होंने कोटा

लोगों के बीच बहुपति प्रथा के प्रकार एवं उलझावों का अध्ययन किया। उन्होंने इस प्रथा में आगत गिरावट पर गौर किया तथा कहा कि यदि बहुपति प्रथा का आर्थिक मूल्य सक्षम हो जाता है तो यह प्रथा भी समाप्त हो जायगी। एक अन्य लेख में मैण्डलबॉम वर्णन करते हैं कि किस प्रकार १६२४ में एक कोटा ग्राम में महामारी आधी तथा किस प्रकार इसके परिणामस्वरूप गाँव में नये देवताओं के समूह को अपनाया गया। सांस्कृतिक परिवर्तन के इस अध्ययन का अनुसरण मैण्डलबॉम के एक अन्य पूर्ण विस्तृत लेख में हुआ है जिसमें उन्होंने वर्णन किया है कि किस प्रकार कोटा निरन्तर परिवर्तन के क्रम में है।

इस प्रकार देशी तथा विदेशी विद्वान् तमिलनाडु की जनजातियों का समय-समय पर अध्ययन करते हुए उनके विवरण एवं समस्याओं को प्रकाश में लाते रहे। मद्रास विश्वविद्यालय के नृतत्वविज्ञान विभाग ने प्रारम्भ में जनजातीय अध्ययन में सक्रिय भाग लिया किन्तु विभाग इस क्षेत्र में अधिक प्रगति नहीं कर पाया। यहाँ की जनजातियों का कई महत्वपूर्ण संदर्भों में अध्ययन करना बाकी है।

कर्नाटक में जनजातीय अध्ययन अभी प्रारम्भिक अवस्था में है। कुम्भा, पाराडी तथा याखा इस राज्य की प्रमुख जनजातियाँ हैं। उनकी अर्थव्यवस्था मुख्य रूप से जंगल के हर्द-गिर्द घूमती है। इन जनजातियों का जातिशास्त्रीय अध्ययन सर्वप्रथम एल० के० अनन्त कृष्ण अय्यर द्वारा तैयार की गई लघु पुस्तिकाओं में प्रस्तुत किया गया। आशा की जाती है कि वहाँ की जनजातियों का विशेष अध्ययन नृतत्वविज्ञान विभाग, ऐन्थ्रो-पोलोजिकल सर्वे ऑफ इण्डिया द्वारा किया जायगा तथा वहाँ की जनजातियों का विस्तृत विवरण प्राप्त हो सकेगा।

हाल में सगठित आन्ध्र प्रदेश में विभिन्न सांस्कृतिक एवं आर्थिक स्तर की ३३ अनुसूचित जनजातियाँ मिलती हैं। वे मुख्य रूप से जंगली जिले श्रीकाकुलम, विजगापट्टम, पूर्व एवं पश्चिमी गोदावरी, महबूबनगर, आदिलाबाद, वारंगल तथा खम्माम जिलों में केन्द्रित हैं। समतल की जनजातियाँ कृष्णा, गुप्तर, चित्तूर, करनूल, हैदराबाद, करीमनगर तथा नालगोण्डा जिले में निवास करती हैं।

यद्यपि दक्षिण भारतीय राज्यों की जनजातीय जनसंख्या का एक प्रमुख भाग आन्ध्र प्रदेश राज्य में है परन्तु इस राज्य में नृतत्ववैज्ञानिक शोध-कार्य अभी लगभग प्रारम्भिक अवस्था में है। यहाँ की जनजातियों के अध्ययन में विशेष उल्लेखनीय कार्य फ्यूरर हैमनडॉर्फ (Furor-Haimendorf) ने किया। चेन्नूधरी पर उनका प्रथम कार्य, जिसमें उन्होंने चेन्नूधरी की पिछड़ी अर्थव्यवस्था का वर्णन किया है तथा जिसे उन्होंने उनकी आबर्सेक भ्रमणशीलता के साथ सम्बन्धित किया है, जर्नेल ऑफ रायल एशियाटिक सोसाइटी ऑफ बंगाल में प्रकाशित हुआ।

कुछ ही समय पश्चात् चेन्बुओ पर उनका पूर्ण विस्तृत प्रबंध प्रकाशित हुआ। इस प्रबंध में उन्होंने अभ्रामलाई के चेन्बुओ की अन्न-सचयन एवं आखेट अर्थव्यवस्था का वर्णन किया है। वे अपराध एवं दण्ड तथा गुदम, मुखिया, जो गाँव में कानून एवं शान्ति के लिए उत्तरदायी हैं, का रोचक विवरण देते हैं। वे क्षेत्रीय पंचायत का भी उल्लेख करते हैं जिसमें बीस या उससे अधिक गुडम रहते हैं। उनका दूसरा प्रबंध भैंस पहाड़ी रेडियों पर है जिसमें उन्होंने भैंस पहाड़ियों के रेडियों में संस्कृति-संक्रमण का पूर्ण विवरण दिया है।

चेन्बुओ, गीण्डों तथा भैंस पहाड़ों के रेडियों पर विस्तृत प्रबंधों के अतिरिक्त हैमन-डार्फ ने कई लेख लिखे, जिनमें से विशेष महत्वपूर्ण लेख पहाड़ी रेडियों के बीच तरबलि में विश्वास, दक्षिण में प्राचीन जनजातीय संस्कृति, प्रधानतया हैदराबाद के कोलमो में अयाक की उपासना से सम्बन्धित है।

दक्षिण भारत के जनजातीय क्षेत्र में लक्कादीव, मीनोरीती एवं अमीनदीवी द्वीपों तथा अण्डमन एवं नीकोबार द्वीपों को सम्मिलित किया जा सकता है। इन क्षेत्रों के अनेक जनजातियाँ हैं जो सांस्कृतिक प्रकार, परिस्थिति, सामाजिक संगठन, आर्थिक गतिविधियों तथा धार्मिक विश्वासों एवं प्रथाओं के आधार पर अन्य क्षेत्रों से सर्वथा भिन्न हैं।

लक्षदीव, मीनीकाँय तथा अण्डमन द्वीपों के केन्द्रीय प्रशासित क्षेत्रों पर श्रीमती सीला दूबे, राय बर्मन तथा डी० के० भट्टाचार्य के अध्ययनों का उल्लेख किया जा सकता है। दूबे कलपेनी में मातृसत्तात्मक व्यवस्था का वर्णन करती हैं जिसकी विशेषता है द्विस्थानीय निवास, जिसमें दाम्पत्य परिवार का या तो एक स्वतंत्र निवासीय इकाई या एक विस्तृत सगोत्र समूहों में जुड़े हुए रूप में अभाव। इस द्वीपीय समाज के विवरण से जो आश्चर्य-जनक सत्य उभरता है, वह है इस्लाम की प्रभुत्वशाली स्थिति के बावजूद सामाजिक व्यवस्था के सभी महत्वपूर्ण संगठनात्मक गुणों का बने रहना। मातृसत्ता के सिद्धान्त बिना अवरोध के कार्य करते हैं।

पी० एन० रमून्नी नय्यर, राय बर्मन तथा जनगणना-अभियान के दल द्वारा चेतलात द्वीपों का अध्ययन केन्द्रीय प्रशासित क्षेत्र लक्षदीव, मीनीकाँय तथा अमीनदीवी के बारे में हमारे ज्ञान में वृद्धि करता है। चेतलात द्वीपवासी मुसलमान हैं परन्तु वे भी मातृसत्तात्मक एवं मातृनिवासीय हैं, परन्तु इस्लाम के प्रभाव के अन्तर्गत तीव्र रूप से परिवर्तित हो रहे हैं। राय बर्मन ने इन मुसलमान जनजातियों की जाति-स्वरूप-व्यवस्था को एक ऐसे द्वीप-समुदाय में, जो एक लम्बी अवधि तक बाह्य आशंकाओं से पृथक् रहा, वर्तमान खण्डीकरण प्रक्रिया का उल्लेख कर स्पष्ट करने का प्रयत्न किया है। इस अध्ययन की एक अत्यन्त महत्वपूर्ण उपलब्धि चेतलात द्वीप-वासियों के बीच परिवार की मूल संस्था न होने का संकेत प्रतीत होती है।

अन्य केंद्रशासित क्षेत्रों, अण्डमन एवं निकोबार द्वीपसमूह के निवासियों की संस्कृति एवं भाषा के विषय में लिखकर उन्हें प्रकाश में लाने का श्रेय पोर्टमैन को है। प्राचीनतम विद्वत्तापूर्ण कार्यों में पोर्टमैन (१८३२), ई० एच० मैन (१९२१) तथा रेडक्लिफ ब्राउन (१८८३) के कार्यों का उल्लेख किया जा सकता है। ब्राउन ने अण्डमनी संस्कृति को अत्यन्त संगठित एवं अनुष्ठानिक पाया।

यहाँ की जनजातियों में जनगणना संस्थान तथा एल० पी० विद्यार्थी की अभिरुचि का उल्लेख किया जा सकता है। विद्यार्थी ने कुछ लेखों को प्रकाशित करवाया जिनसे स्पष्ट होता है कि अण्डमान तथा निकोबार की समकालीन संस्कृति, जो प्राचीन नीग्रो तथा मगोलियन प्रकार, अभियुक्त निवासियों, पूर्वी बंगाल के शरणाथियों, सिख टुकड़ों के भूतपूर्व सैनिक निवासियों तथा दक्षिण भारत के विभिन्न राज्यों के हाल के प्रवासियों का मिश्रण है।

इस प्रकार हम पाते हैं कि भारत के विभिन्न भागों में रहनेवाली जनजातियाँ, विभिन्न जाति, भाषा, आर्थिक, सामाजिक तथा धार्मिक स्तरों के अन्तर्गत आती हैं तथा उनमें आपस में भी विभिन्न अन्तर-जनजातीय विभिन्नताएँ हैं। इसके अतिरिक्त इनके विकास के स्तरों में, राष्ट्रीय जीवन के विभिन्न क्षेत्रों में भाग लेने की क्षमताओं में तथा इनके सामाजिक-सांस्कृतिक स्तरों के एकीकरण में विस्तृत अन्तर है।

परन्तु इनमें कुछ समानताएँ भी हैं। सम्पूर्ण रूप से जनजातियाँ शैक्षिक तथा औद्योगिक क्षेत्र में पिछड़ी हुई हैं। जैसा सिन्हा ने दर्शाया है, जनजातीय निवास, सामाजिक, आर्थिक, राजनीतिक तथा अन्य सामाजिक व्यवहारों में अन्य जाति-समूहों से विच्छिन्न हैं। इस तरह की ऐतिहासिक कल्पना जनजातियों को हिन्दू जातियों से पृथक् जनजातीय समरूपता प्रदान करती है।

स्वतन्त्रता के पश्चात् इस जनजातीय सारूप्य की भावना को और भी बल मिला क्योंकि संविधान ने इन्हें विशेष अधिकार एवं सुविधाएँ प्रदान की तथा इनके लाभों को सुरक्षा प्रदान की। दुर्भाग्यवश ये सुविधाएँ जनजातीय समुदायों के दुर्बल खण्डों के समीकरण के स्थान पर जनजातीय समस्याओं को राजनीतीकरण की ओर ले गयीं।

जनजातीय संस्कृति बृहद् भारतीय सभ्यता के जनजातीय-जाति के पारस्परिक संक्रमण-क्रम के अन्तर्गत है। भारत की जाति-व्यवस्था इसकी सभ्यता की एक विशेष आकृति है तथा जनजातीय समुदाय इस व्यवस्था के लिए प्रत्यय के रूप में कार्य करते हैं। नृत्त्व-वैज्ञानिक दृष्टिकोण से, भारत में जनजातियाँ धीरे-धीरे जाति-व्यवस्था में परिवर्तित होती जा रही हैं। घूर का विचार है कि कुछ समुदाय, जिन्हें सरकार ने जनजातियों के रूप में सूचीबद्ध किया है, समतल की हिन्दू जातियों से वर्गीकरण, भाषा, आर्थिक या धार्मिक रूप में भिन्न नहीं हैं तथा वे इन्हें पिछड़े हुए हिन्दू मंगते हैं। अन्य शब्दों में जातियाँ एवं जनजातियाँ एक ही परिमाण के दो छोर हैं।

अध्याय २

भारतीय जनजातियों का भौगोलिक वर्गीकरण

भारत में आदिवासी जातियों की एक बड़ी संख्या बसती है। उनकी आबादी के प्रमाणित आँकड़े प्रस्तुत करना अभी सम्भव नहीं जँचता। वैसे तो जनजातियों की जनगणना अलग होती रही है, फिर भी कितनी ही कठिनाइयों के कारण उनकी गणना उचित रूप में नहीं हो पाई है। अतएव जनगणना के अनुसार उनकी जो आबादी बतलाई गई है, वह पूरे रूप में विश्वसनीय नहीं कही जा सकती।

जनजातियों की जनसंख्या

१९३१ की जनगणना के अनुसार भारतीय जनजातियों की आबादी लगभग २,२०,००,००० थी। १९४१ की जनगणना के आँकड़े तो और भी विश्वसनीय नहीं हैं। इस अवसर पर तो कुछ हरिजन और पिछड़ी जातियों की भी आदिवासियों की श्रेणी में गणना हो गई थी। १९४७ ई० में भारत के विभाजन के पश्चात् आदिवासियों का कुछ क्षेत्र, विशेषतः बंगाल के हिस्से के साथ, जो अब १९७१ के बाद बंगला देश है, भारत से पृथक् हो गया था। इस कारण भारतीय आदिवासी जनसंख्या में लगभग १० लाख की क्षति हुई होगी। १९५१ की जनगणना के अनुसार भारत के विभिन्न राज्यों में आदिवासी-जनसंख्या कुल २,२५,११,८५४ थी, जो देश की जनसंख्या का ६.२५ प्रतिशत थी। १९६१ में यह संख्या बढ़कर ६.८७ प्रतिशत अर्थात् २,६८,७९,२४९ हो गई। अब १९७१ के जनगणनानुसार ३,८०,१५,१६२ अर्थात् ६.९४ प्रतिशत आँकी गई है।

१९७१ के जनगणनानुसार विभिन्न राज्यों में आदिवासियों की जनसंख्या इस प्रकार है :

क्षेत्र	पूरी जनसंख्या	आदिवासियों की जनसंख्या
भारत	५४,७९,४९,८०९	३,८०,१५,१६२
	राज्य	
१. असम		१६,०६,६४८
२. आन्ध्र प्रदेश	४,३५,०२,७०८	१६,५७,६५७
३. उड़ीसा	२,१९,४४,६१५	५०,७१,९३७

४. उत्तर प्रदेश	८,८३,४१,१४४	१,६८,५६५
५. केरल	२,१३,४७,३७५	२,६६,३३६
६. गुजरात	२,६६,६७,४७५	३७,३४,४२२
७. जम्मू व कश्मीर	४६,१६,६३२	—
८. तमिलनाडु	४,११,६६,१६८	३,११,५१५
९. त्रिपुरा	१५,५६,३४२	४,५०,५४४
१०. नागालैंड	५,१६,४४६	४,५७,६०२
११. पंजाब	१,३५,५१,०६०	—
१२. पश्चिम बंगाल	४,४३,१२,०११	२५,३२,६६६
१३. बिहार	५,६३,५३,३६६	४६,३२,७६७
१४. मणिपुर	१०,७२,७५३	३,३४,४६६
१५. मध्यप्रदेश	४,१६,५६,११६	८३,८७,४०३
१६. महाराष्ट्र	५,०४,१२,२३५	२६,५४,२४६
१७. मेघालय	१०,११,६६६	८,१४,२३०
१८. कर्नाटक	२,६२,६६,०१४	२,३१,२६८
१९. राजस्थान	२,५७,६५,८०६	३१,२५,५०६
२०. हरियाणा	१,००,३६,८०८	—
२१. हिमाचल प्रदेश	३४,६०,४३४	१,४१,६१०

केन्द्र-शासित प्रदेश

१. अण्डमान निकोबार		
द्वीप-समूह	१,१५,१३३	१८,१०२
२. अरुणाचल प्रदेश	५,६७,५११	३,६६,४०८
३. गोआ, दमण, दीव	८,५७,७७१	७,६५४
४. चंडीगढ़	२,५७,२५१	—
५. दादर, नगर हवेली	७४,१७०	६४,४४५
६. दिल्ली	४०,६५,६६८	—
७. पाण्डीचेरी	४,७१,७०७	—
८. मिजोरम	—	३,१३,२६६
९. लक्षद्वीप समूह	३१,८१०	२६,५४०

जनजातीय क्षेत्र

भारतीय जनजाति की यह बड़ी संख्या, जैसा उपर्युक्त तालिका से स्पष्ट है, मोटे तौर पर विभिन्न भौगोलिक क्षेत्रों में विभक्त है। डॉ० डी० एस० गुह के अनुसार ये क्षेत्र (१) उत्तर-पूर्वी क्षेत्र, (२) मध्य क्षेत्र और (३) दक्षिण-पश्चिमी क्षेत्र हैं। इन तीनों विशाल क्षेत्रों के अलावा भी आदिवासी-आबादी इधर-उधर छिंटपुट पायी जाती है। अण्डमान निकोबार एक अलग हिस्सा है। अतः इन्हें निम्नांकित चार विभिन्न क्षेत्रों में रखा जा सकता है :

१. उत्तर-पूर्वी क्षेत्र

उत्तरी-पूर्वी क्षेत्र में करीब ४४ लाख आदिवासी बसे हुए हैं। ये लोग हिमालय की तराई तथा असम राज्य की इस तराई के समीपवर्ती हिस्सों में फैले हुए हैं। हिमालय की तराई में बसी जनजातियों में सिक्किम की लेप्चा जनजाति का सविस्तार अध्ययन गोरर द्वारा हुआ है। गोरर ने पाया कि इस जनजाति में ईर्ष्या, स्पर्धा, असंतोष, चंचलता एवं सघर्ष का लेश भी नहीं है। इसके अतिरिक्त सुरमा घाटी को ब्रह्मपुत्र से अलग करने वाले केन्द्रीय असम के अतिरिक्त हिस्सों में रामा, मेचा, काछारी एवं मिकिर तथा मेघालय में गारो और खासी जनजातियों के घर हैं। प्रशासन की दृष्टि से इन्हें विभिन्न इकाइयों में विभक्त किया गया है। गारो और खासी के अतिरिक्त इस हिस्से की अन्य जनजातियों के बारे में अधिक जानकारी नहीं है। इसके अलावा, अरुणाचल प्रदेश में सुबन-श्री नदी के पश्चिम में आका, दाफला और भीरी जनजातियाँ बसी हुई हैं। सुबन-श्री के ऊपरी प्रदेश में अघातनी जनजाति तथा दिहोग के दोनों किनारों पर अबोर वर्ग की मियो, पंगी और परम आदि जनजातियाँ फैली हुई हैं। मिरामी, चूली काटा, बलेजिया, खामती, सिगफू आदि अन्य प्रमुख जनजातियाँ इस प्रदेश में रहती हैं। इसी हिस्से में नागालैंड नागा जनजाति की भूमि है। उनके प्रदेश का फैलाव पूर्व में तीरप नदी, दक्षिण में मणिपुर और पश्चिम में रंगमा पहाड़ियों तक है। नागालैंड के नागाओं में कोन्फक, रंगपात, रोमा, अगामी, चग और रेग्मा नाम विशेष प्रसिद्ध हैं और इन पर मिल्स, हटन जैसे विद्वानों की कितनी ही पुस्तकें हैं।

२. मध्य क्षेत्र

मध्य वर्ग के आदिवासी विंध्याचल, सतपुड़ा महादेव, मेकल एवं अजन्ता के समीपवर्ती हिस्से, हैदराबाद के जंगलों से लेकर उत्तर-पश्चिम में अरावली पर्वत तक फैले हुए हैं। नर्मदा एवं गोदावरी के मध्यवर्ती प्रदेश में सबसे अधिक आदिवासी विद्यमान हैं। केन्द्रीय वर्ग के पूर्वी भाग में गंजाम जिले की सबरा, गड़वा और बोपडो जनजातियाँ, उड़ीसा

को अन्य पहाड़ियों की कोठ और खाड़ियाँ, सिंहभूम तथा मानभूमि की 'हो', छोटा नागपुर के अन्य हिस्सों की संथाल, उराँव, मुडा, बिरहोर, खारिया टमरिया इत्यादि जनजातियाँ प्रमुख हैं। केन्द्रीय पर्वतीय प्रदेश के पश्चिमी और मध्यवर्ती भाग में प्रमुखतः कोल, गोड और भील नामक जनजातियों की बनी आबादी है। बैगा जनजाति प्रायः रेला के आसपास केन्द्रित है। बस्तर में मुरिया और भाड़िया जनजाति विशेष रूप में बसी हुई है।

३. दक्षिणी क्षेत्र

भारत के आदिवासियों का तीसरा प्रधान वर्ग कृष्णा नदी के दक्षिण में १६° अक्षांश के नीचे वाले हिस्सों में है। इनमें नल्लामलाई पहाड़ियों के चेन्नू, नीलगिरि पहाड़ियों की टोडा, कोटा, बाचनाइ की पनियन, इरुला और कुरुम्ला, तावनकोर-कोचीन पहाड़ियों की काडर, फणीकर, भाल्वदन, माला और कशवन प्रमुख हैं। यद्यपि ये जनजातियाँ दक्षिण के पूरे बृहत् प्रदेश में फैली हैं, तथापि अधिकतर इनकी बनी आबादी दक्षिणी-पश्चिमी हिस्से में ही केन्द्रित है। इसी क्षेत्र में भारतीय द्वीप-समूहों में रह रही जनजातियों को भी शामिल किया जा सकता है।

अण्डमान निकोबार द्वीप-समूह तो जनजातियों की आबादी के लिए प्रसिद्ध रहा है। आवागमन की असुविधा के कारण अभी यहाँ के आदिवासियों के बारे में पूरी जानकारी नहीं हुई है। यहाँ की प्रमुख जनजातियाँ हैं—निकोबारी, ग्रांग, जाबरा, शम्पेन, सेन्तली, एवं अण्डमानी। लक्षदीव समूह की पूरी मूल जनसंख्या जनजाति घोषित है।

४. पश्चिमी क्षेत्र

इन तीन प्रमुख क्षेत्रों के अतिरिक्त भारत में जनजातियों की छिटपुट आबादी कई हिस्सों में पाई जाती है। राजस्थान में जनजातियों की काफी आबादी है। इस राज्य में डुंगरपुर जिले में भीलो की पूरी आबादी है। भील के अलावा कितनी खानाबदोश जनजातियाँ हैं जो अपने मवेशियों के साथ घूमती रहती हैं। जनजातियों की छिटपुट आबादी हिमालय की तराई में यहाँ-वहाँ मिलती है। बिहार और उत्तर प्रदेश में बाछ तथा उत्तर प्रदेश और हिमाचल प्रदेश में खासा, गछी-तका इत्यादि जनजातियाँ हैं।

प्रजातीय तत्त्व

यद्यपि इन तीनों वर्गों में समान तत्त्व विद्यमान हैं, तथापि प्रजातीय, सांस्कृतिक, आर्थिक एवं भाषा के दृष्टिकोण से तीनों स्पष्ट हैं। यदि दक्षिणी वर्ग में नीग्रिटो का मिश्रण है तो केन्द्रीय वर्ग में आस्ट्रेलोआइड की विशेषताएँ और उत्तर-पूर्वी जनजातियों में मंगोलाइड प्रजाति के लक्षण स्पष्ट परिलक्षित होते हैं। दक्षिण वर्ग के तावनकोर-कोचीन

की पहाड़ियों के निवासी कादर और बाथनव इरुला तथा पनियन भारत के प्राचीन आदिवासी कहे गये हैं। डॉ० गृह और हटन के अनुसार इनके अत्यधिक घुंघराले बाल, चिपटी नाक इत्यादि नीग्रो विशेषता के द्योतक हैं।

आर्थिक व्यवस्था

प्रारम्भ में ये लोग सभ्यता की प्रारम्भिक अवस्था में थे। अभी भी इनका अधिक विकास नहीं हुआ है। वन के कंद-मूल, शिकार के मांस, जलाशय की मछलियाँ तथा वृक्षों से चुआए मधु ही इनकी जीविका के आधार हैं। खेती से ये अभी तक अपरिचित हैं। अभी तक अधिकांश लोग पत्तों की झोपड़ियों में रहते हैं। नीलगिरि के टोडा चरागाहों वाली जनजाति है। बहुपति प्रथा अभी भी प्रचलित है। इनकी आबादी दिनोदिन कम होती जा रही है। दक्षिण के आदिवासी टूटी-फूटी द्रविड़ परिवार की भाषा बोलते हैं। उस भाषा पर आस्ट्रिक परिवार की भाषा का प्रभाव प्रतीत होता है। दक्षिणी वर्ग के आदिवासी अधिकांशतः ऐसे हैं जो अपने आदिकालीन वासस्थानों में बसे हैं और इन्होंने अपने जीवन के मौलिक रूतों तथा जड़ों को दृढ़ता से पकड़ रखा है। इन जनजातियों के बीच सभ्यता-सम्पर्क की लहर पहुँच तो चुकी है, फिर भी तुलनात्मक दृष्टि से ये विदेशी सभ्यता से बहुत कम प्रभावित हुए हैं।

केन्द्रीय वर्ग की जनजातियाँ प्रोटो-आस्ट्रेलाइड वर्ग की हैं। ये प्रजातियाँ भी दक्षिण की नीग्रोइडों से साम्य रखती हैं। परन्तु प्रमुख भिन्नता दोनों के सिर के बाल में है। इस जाति के आगमन इत्यादि के बारे में विश्वसनीय रूप से कहना कठिन है। ये आस्ट्रिक परिवार की भाषा बोलती हैं। मुण्डा, हो, सयाल, भील सभी आस्ट्रिक परिवार की भाषा, जिसे मुण्डारी भी कहते हैं, व्यवहार में लाते हैं। भारत में मुण्डा भाषा का प्रसार बहुत अधिक था। कुछ विद्वानों का कहना है कि भारत की प्रस्तर-युगीन संस्कृति का निर्माण मुण्डा भाषा-भाषियों द्वारा ही, जो प्रोटो-आस्ट्रेलाइड परम्परा के हैं, हुआ था।

केन्द्रीय वर्ग की जातियाँ आर्थिक दृष्टिकोण से दक्षिण की जनजातियों की अपेक्षा अधिक संस्कृत हैं और बहुत पहले से ही खेती से परिचित हैं। इनके मकान मिट्टी के बने होते हैं। वे मजबूत और सुन्दर होते हैं। ये लोग लकड़ी की नक्काशी, टोकरी बनाना इत्यादि शिल्प से अभिरुचि हैं तथा इनका सामाजिक जीवन भी अधिक उन्नत और व्यवस्थित है। इनके बीच न्याय का भी उत्तम प्रबन्ध है और कानून एवं सुरक्षा की भी व्यवस्था है। इस वर्ग की जनजातियों में 'घुनकुड़िया' का विशेष स्थान है। यहाँ कुवारे लड़कों को रखकर शिक्षा-दीक्षा दी जाती है। बस्तर प्रदेश की भुरिया जाति में चोतुल के अन्दर लड़के-लड़कियों दोनों को साथ-साथ शिक्षा दी जाती है। वे रात में भी साथ ही रहते हैं।

विवाहित लोग औतुल में नहीं आ सकते हैं। इस जनजातियों के बीच जोरकमीत और लोकनृत्य बहुत लोकप्रिय हैं और इनके बीच सलित कलाओं का पर्याप्त विकास हुआ है। इस वर्ग की जनजातियाँ अन्ध भारतीयों के सम्पर्क में बहुत आई हैं और फलस्वरूप इन्होंने अनेक हिन्दू विचार तथा धार्मिक संस्कार अपना लिये हैं और ये तरह-तरह के उत्सव मनाने के शौकीन हैं। संक्षेपतः ये उन जनजातियों में से हैं जिन्होंने अपने आपको अत्यात्मक संस्कृतियों के प्रभावों के अनुकूल बना लिया है, तथा हलों द्वारा खेती एवं गाँवों में निवास करना प्रारम्भ कर दिया है। इन्होंने जीवन के मापदण्डों, गीतों और नृत्यों को सुरक्षित रखा है। इन्होंने एक प्रकार की सजयता विकसित कर ली है पर अधिकशक्तया अभी वे जीवन की दशाओं के अनुकूल अपने को बनाने या अधिक सुविधाजनक क्षेत्रों में जा बसने के लिए तैयार नहीं हैं।

उत्तरी-पूर्वी वर्ग की जनजातियों पर मंगोल प्रजाति का प्रभाव स्पष्ट है। उनके चिपटे मुँह, गाल की चौड़ी हड्डियाँ और नाटा कद इसके प्रमाण हैं। उनकी भाषाओं में एक प्रजीब तरह की सिक्कड़न रहती है जो मंगोलियन भाषाओं की विशेषता बतलाई गई है और इसी हेतु इसे मंगोलियन फोल्ड या इपीकैथिक फोल्ड कहते हैं।

इस हिस्से में रहने वाली जनजातियों की भाषा के स्वरूप का आधार तिब्बती-बर्मी भाषा है और कहीं-कहीं इसके साथ मान खमेर अथवा आस्ट्रिक भाषा का भी मिश्रण है। इनमें से कुछ जनजातियों में, जो भीतरी भाग में बसी हैं, स्त्री का स्थान बहुत ऊँचा है। गारो और खासी की जनजाति में स्त्री को सर्वोच्च सत्ता प्राप्त है। बाहरी क्षेत्र में बसी जनजातियों की जातीय व्यवस्था कुछ हद तक युद्धकालीन ढंग पर है। गाँव पहाड़ियों की चोटियों पर बसाये जाते हैं जिनको चारों ओर बाँस से घेर कर पूरी तरह सुरक्षित किया जाता है। इन जनजातियों में खेती और शिल्प की भी अच्छी प्रगति नहीं है। अबोर जनजाति ने वस्त्र-उद्योग में काफी उन्नति की है और इनके द्वारा बनाये गये कालीनों की अच्छी माँग है।

इन तीन वर्गों में से विशेषतः अन्तिम दो वर्गों में कुछ ऐसी भी आबादी है जो या तो नगरीय या अर्ध-नगरीय क्षेत्रों में जा बसी है या जिन्हें औद्योगिक जीवन के उन क्षेत्रों के आस-पास रहने को विवश होना पड़ा है जो ऐसे आदिवासी क्षेत्रों में अपना मुख्य मस्तक उठा चुके हैं, जहाँ खानों और खनिजों का समृद्ध भण्डार है। सड़कों और रेलों के जाल बिछ जाने के फलस्वरूप उनके प्रदेशों तक आगमन सुलभ हो जाने से उनकी सुरक्षा का अतिक्रमण हो चुका है अथवा हो रहा है। निम्नलिखित मिश्रण, अंगरेज शासक, सुदूर

अथवा अन्य पेशेवर दिक्कतों के कारण सभ्यता-सम्पर्क से अलग जोर मारा । इस तरह अन्धधुन्ध संपर्क के आघात के कारण आदिवासी संस्कृति में उनकी मान्यताएँ, रीति-रिवाज एवं आचार-विचार में आमूल परिवर्तन हो गया है । उनके जीवन कुछ लोगों की नजरों में विचित्रता से हो गये, फिर भी आधुनिकता के दृष्टिकोण से इनको ठीक ही संस्कृत आदिवासी जातियाँ कहा जाता है और आदिवासी जनसंख्या का एक बड़ा भाग आज इसी श्रेणी के अन्तर्गत आता है । आगे के परिच्छेदों में विभिन्न क्षेत्रों में रहने वाली जनजातियों पर संक्षेप में प्रकाश डाला जायेगा ।

अध्याय ३

उत्तर-पूर्वी भारत की जनजातीय संस्कृति

उत्तर-पूर्वी भारत की जनजातीय संस्कृति कम महत्वपूर्ण नहीं है। यह वही क्षेत्र है जहाँ भारी और खासी जैसी मातृसत्तात्मक जनजातियाँ, लूसाई, कूकी आदि इतिवृत्ती-वर्गी भाषाभाषी जनजातियाँ और तरमुण्ड के शिकार के लिए प्रसिद्ध नागा जनजातियाँ निवास करती हैं। ये बहुसंख्यक जनजातियाँ मंगोल प्रजाति की वंश-परंपरा की हैं।

१९७१ की जनगणना के अनुसार उत्तर-पूर्वी भारत के विभिन्न राज्यों एवं केन्द्र-शासित प्रदेशों में जनजातियों की सम्पूर्ण जनसंख्या ४३,४६,१९७ है और विभिन्न क्षेत्रों में उनकी संख्या इस प्रकार है :

राज्य

१. असम	१६,०६,६४८
२. त्रिपुरा	४,५०,५४४
३. नागालैंड	४,५७,५६०२
४. मणिपुर	३,३४,४६६
५. मेघालय	८,१४,२३०

केन्द्र-शासित प्रदेश

१. अरुणाचल प्रदेश	३,६९,४०८
२. मिजोरम	३,१३,२९९
उत्तरी भारत में जनजातियों की कुल संख्या	४३,४६,१९७

१९७१ की जनगणना के अनुसार इस क्षेत्र की विविध चुनी हुई जनजातियों की जनसंख्या का उल्लेख भी यहाँ उपयुक्त होगा।

अंगामी	३३,७६६
अओ	६५,६२४
कछारी	२,३६,६३८
कछारी (दिमसा)	७१,०६४
कूकी	२७,८१२

कोन्यक	५६,७७५
खासी	३,५६,२०८
गारो	२,६६,६४५
नागा	३,४६,१२६
मिकिर	१,२२,११२
मिजो	२,२०,६१८
मीरी	१,६३,४५३
शखा	१,१४,०८२
रेंगमा	५,७६०
खालूम	६१,३१५
ल्होटा	२६,५६५

इस क्षेत्र की पहाड़ियों में इनके अलावा भी कितनी ही जनजातियाँ निवास करती हैं । इन सभी जनजातियों को तीन भौगोलिक हिस्सों में बाँटा जा सकता है ।

(१) गारों, खासी, जयन्तिया की जनजातियाँ मेघालय में ।

(२) (क) असम और तिब्बत सीमान्त की जनजातियाँ ।

(ख) बर्मा के सीमान्त प्रदेशों में निवास करने वाली जनजातियाँ—
मणिपुर एवं मिजोरम में ।

(३) नागा पहाड़ों में निवास करनेवाली जनजातियाँ—नागालैंड में ।

ब्रह्मपुत्र घाटी के दक्षिण और बँगला देश के उत्तरी हिस्सों के बीच में मेघालय की गारो, खासी और जयन्तिया नामक पर्वतश्रेणी फैली हुई है । इसी इलाके के पूरब में असम में मिकिर और कछार नामक पहाड़ी क्षेत्र है । इस पर्वतीय स्थल में नदियों की कितनी ही तंग घाटियाँ हैं । वर्षा के आधिक्य और पर्याप्त उष्णता के कारण यह सारा हिस्सा जंगलों से आच्छादित है । इन पर्वतीय और जंगली हिस्सों में अनेक महत्वपूर्ण जनजातियाँ निवास करती हैं जिनमें गारो, खासी, कूकी, मिकिर, कछारी आदि विशेष उल्लेखनीय हैं ।

असम एवं मेघालय की जनजातियाँ

गारो

गारो लोग प्रधानतः मेघालय की गारो पहाड़ियों के कामरूप तथा असम के खाल-पाड़ा जिले में रहते हैं । नैमनसिंह जिले में भी इनकी आबादी है । सन् १९७१ की जन-गणना के अनुसार गारो की पूरी आबादी २,६६,६४५ है । गारो 'गारो' या 'लोडो'

नामक बोली बोलते हैं जो तिब्बती-बर्मी भाषा-परिवार के अंतर्गत असमी-बर्मी भाषा की एक उपश्रेणी है। गारो के अलावा 'लीडो' अन्य दूसरी जनजातियों की भी भाषा है और इस कारण बोली में साम्य हैं। परन्तु गारो और कछारी की बोलियों में बहुत अधिक साम्य है। इस आधार पर प्लेकेयर का मत है कि दोनों जनजातियाँ मूलतः एक ही थीं। परन्तु सांस्कृतिक मामलों में इस समय भिन्नता भी कम नहीं है। मंगोल प्रजाति के विशिष्ट प्रभाव के कारण इनके शरीर का रंग पीला, चेहरा छोटा, परन्तु चौड़ा घन लिये और कद नाटा होता है। मेजर प्लेकेयर के अनुसार साधारणतया पुरुषों की ऊँचाई १५६.२ से०मी० (५'-१३") और स्त्रियों की १४७.३ से०मी० (४'-१०") होती है। शरीर की बनावट हृष्ट-पुष्ट होती है और वे देखने में हट्टे-कट्टे होते हैं।

भौगोलिक एवं आर्थिक दृष्टि से गारो दो श्रेणियों में विभक्त किये जा सकते हैं— प्रथम वे जो पहाड़ी हिस्से में रहते हैं और भूमि प्रणाली की प्रस्थापी कृषि (Shifting Cultivation) करते हैं और दूसरे वे जो मैदान में रहते हैं और अधिराशज मछली मारकर जीवनयापन करते हैं। प्रथम को स्थानीय बोली में पहाड़ियाँ (Hill Garo) और दूसरे को इम्बदानी (Plain Garo) की संज्ञा दी जाती है। पहाड़ पर रहने वालों का मुख्य पेशा खेती है। किसी स्थान के जंगलों को जला कर वे दो-तीन वर्ष तक धान आदि पैदा करते हैं, फिर उसे छोड़ कर दूसरे स्थान के जंगलों को जला कर खेत तैयार करते हैं। धान के अलावा रुई, बाजरा, आलू, मिरबा इत्यादि भी पैदा करते हैं। फलों में विशेषतः नारंगी को बागवानी करते हैं। इनके कृषि-सम्बन्धी औजार भी अनोखे और अत्युत्पन्न हैं। गारो के मकान बाँस के बने होते हैं। गारो की पोशाक भी साधारण होती है। पुरुष साधारणतया 'गांडो' नामक वस्त्र कमर में लपेटे रहते हैं। यह नीले रंग का टुकड़ा होता है जिसकी किनारी लाल रंग की बनी होती है। सिर पर पगड़ी रखने की भी परम्परा है। सर्दी के मौसम में एक सूती चादर से काम चल जाता है। औरतें भी साथे की तरह कपड़े का टुकड़ा कमर के चारों ओर लपेटे रहती हैं जिसे स्थानीय भाषा में रिकीग कहा जाता है। गारो औरतों के आभूषण भी अनेक नहीं हैं। पुरुष और नारी दोनों ही कानों में बालियाँ पहनते हैं। ये बालियाँ कंसि की बनी होती हैं। सर्व १२ से २० बालियाँ और औरतें ५० बालियाँ तक पहनती हैं। इतनी अधिक बालियाँ पहनने के कारण औरतों के कान फट कर दो हिस्सों में विभक्त हो जाते हैं। कान के ऊपरी हिस्से में छोटी तथा पतली बालियाँ पहनी जाती हैं। चाँदी की चूड़ियाँ और मृगों की मालाएँ भी पहनी जाती हैं। अपने पति के निश्चय और अत्येष्टि क्रिया के समय औरतें आभूषण, विशेषतया कानों की बालियाँ, निकाल देती हैं और पुनः बर्मी की समाप्ति पर पहन लेती हैं।

गारो का सामाजिक संगठन मातृसत्तात्मक है। परिवार में औरतों का स्थान विशिष्ट है। गारो परिवार का संगठन पति-पत्नी तथा उनकी पुत्री संतानों को मिलाकर होता है। इनके लड़के 'नक पाण्टे' नामक युवा-गृहों में रहते हैं। ये युवा-गृह गारो युवकों के प्रशिक्षण केन्द्र हैं। प्रत्येक गाँव में एक युवा-गृह होता है। मैदानों में इसका प्रचलन कम है। अविवाहित युवक ऐसे ही गृहों में रहते हैं और दोनों समय माता-पिता के साथ खाना खाते हैं।

अविवाहित लड़कियाँ परिवार में रहती हैं। लड़कियों में से एक उत्तराधिकारिणी निर्वाचित कर ली जाती है, जिसे 'नोकना' कहा जाता है। नोकना का निर्वाचन माता-पिता की सहमति से होता है। भ्रतभेद होने पर माता की सहमति मान्य समझी जाती है। नोकना सबसे बड़ी भ्रथवा सबसे छोटी या कोई दूसरी पुत्री भी होती है। इस निर्वाचन में लड़की की विलक्षणता और निपुणता का अन्दाज लगाया जाता है और उसमें सबसे दक्ष को 'नोकना' चुना जाता है, और वही सभी पारिवारिक सम्पत्ति की मालकिन होती है। उसकी अन्य बहनें अपने पतियों के साथ साधारणतः उसी गाँव में अलग मकान बनाकर रहती हैं। नोकना की अनुमति से वे उसके परिवार में भी रह सकती हैं। यदि किसी नोकना की पुत्री नहीं रहती है, तो वह अपनी बहन की पुत्री को गोद ले लेती है। यह प्रथा बहुत प्रचलित है। बहनें नोकना को गोद दे देना अपना कर्त्तव्य समझती हैं। यदि कोई नोकना पुत्रीहीन रही और किसी लड़की को गोद नहीं ले सकी, तो सम्पत्ति विवाहित बहनों के बीच बँट जाती है। नोकना के पति को नोकोरोम कहा जाता है जो पत्नी (नोकना) के घर में रहता है और सम्पत्ति की देख-रेख करता है।

गारो की पीढी औरतो के नाम से चलती है। जितने लोगों के पूर्वज मूलतः एक ही होते हैं, वे एक ही मचोंग या मातृत्व के सदस्य कहलाते हैं। ऐसा विश्वास है कि एक मचोंग के सभी सदस्यों के मध्य रक्त-सम्बन्ध है। ये आपस में शादी-ब्याह नहीं करते हैं। मचोंग के अतिरिक्त गारो जनजाति तीन सामाजिक श्रेणियों में विभक्त है—काराक, मोकीन और सांगमा। प्रत्येक श्रेणी में कितने ही मचोंग होते हैं।

विवाह के सिलसिले में भी निश्चित नियम हैं जिसका सीमित परिवारों में से ही निर्वाचन करना पड़ता है। फुफेरे भाई से शादी करना गारो लड़कियों के लिए आवश्यक है। फुफेरे भाई के अभाव में उसका इसी परिवार के अन्य सदस्य से शादी करना अच्छा समझा जाता है।

'कोरा देव' इनका इष्टदेव है। इनके घरों में कांसि की एक छोटी थाली जिस पर कुछ झाकृतियाँ बनी रहती हैं, किसी जगह लटका कर कोरा देव मानकर पूजी जाती हैं तथा उसे बलि चढ़ाकर प्रसन्न किया जाता है। इनका विश्वास है कि जब घर वाले सोते हैं

उस समय कोरा देव धाली से निकल कर ग्राह्यार की खोज में बाहर जाता है और लीट कर फिर वहीं घा जाता है। बात और पहाड़ी दर्रे के पास-पास रहने वाले शारो, मुयें और चन्द्रमा की पूजा भी करते हैं। इनके धार्मिक कृत्यों में बैल, बकरी, मुभर, मुयें, कुत्ते इत्यादि का बलिदान किया जाना आवश्यक समझा जाता है। अन्य आदिम जातियों की भाँति इनमें अनेक अंधविश्वास भी प्रचलित हैं। ये भूत, प्रेत, पिशाच और जादूगरनी का अस्तित्व मानते हैं। इनकी धारणाएँ ये हैं कि कुछ व्यक्तियों की आत्माएँ उनके शरीर से बाहर निकल कर अपने इच्छानुसार बाघ तथा अन्य जानवरों का रूप धारण कर लेती हैं। हिन्दुओं और ईसाई पादरियों का भी इन पर कम प्रभाव नहीं पड़ा है।

रीति-रिवाज तथा सांस्कृतिक विशेषताओं में शारो असम की जनजातियों में नागा से अधिक मिलते-जुलते हैं। भगामी और रोमा नागाओं की तरह शारो में यह विश्वास प्रचलित है कि कुछ व्यक्ति अपने को बाघ के रूप में परिवर्तित कर सकते हैं। ऐसे लोगों को बाघ-मानव (Tiger man) की सजा दी जाती है। यदि कोई व्यक्ति बाघ द्वारा मार डाला जाता है, तो 'ल्होटा' और 'अग्रो' नागाओं के परिवार को अनेक प्रकार के सामाजिक निषेधों (Taboo) को मानना पड़ता है। शारो में भी थोड़ी-बहुत यह प्रथा प्रचलित है। फिर ल्होटा और अग्रो नागाओं की तरह शारो समाज में भी कितने ही निषेधों को, जिन्हें वे 'मारंग' कहते हैं, मानना पड़ता है। उदाहरण के लिए संतान पैदा होने के दिन खेत के पास जाना शारो में निषेध या मारंग समझा जाता है। पुनः दोनों, नागा और शारो, बाघ के दाँतों से घायल होने पर शपथ लेते हैं। 'सीप' का व्यवहार दोनों जातियों के सदस्य बहुतायत में करते हैं। दोनों के पर्वों में नृत्य का महत्त्वपूर्ण स्थान है। दोनों नर-मुण्ड का शिकार करने वाली जातियाँ हैं परन्तु शारो में यह प्रथा अधिक प्रचलित नहीं है।

खासी

मेघालय की जयन्तिया और खासी की पहाड़ियाँ, जो २५° और २६° ५' उत्तर अक्षांश तथा ९०° ४७' और ९२° ५७' पूर्व देशान्तर रेखाओं में हैं, खासी जनजाति का निवास स्थान हैं। १९६१ की जनगणना के अनुसार इस जनजाति की कुल आबादी ३,५६,२०० है। इन पहाड़ी इलाकों के अलावा खासी निकटवर्ती मैदानों में भी आ बसे हैं। बिलिषय हण्टर के अनुसार मैदानी खासी असम के कछार और डारंग तथा बंगला देश के सिलहट जिले की समस्त भूमि में पाये जाते हैं।

खासी भी शारो की तरह मंगोल प्रजाति से विशेष प्रभावित हैं। इनकी स्वभा का रंग पीलापन लिये होता है। स्थानीय तौर पर रंग में कुछ विभिन्न भालूम पड़ता है। उदाहरणार्थ, बिराम्पूजी के खासी विशेष भोरे तथा जयन्तिया के खासी विशेष काले होते

हैं। ज्यों-ज्यों इनके स्थान की ऊँचाई बढ़ती जाती है, इनकी त्वचा का रंग भी हल्का पड़ता जाता है। इनका कद छोटा होता है और शरीर की बनावट गठीली होती है। नाक चपटी और छोटी होती है। परन्तु नाक के सूरख बड़े होते हैं। ललाट ऊँचा और चौड़ा होता है। इनके सिर लगभग चौड़े होते हैं और कर्नल हेयर के अनुसार इनका कपालांक (सी० आई०) औसत ७७.६ है। आँखें मध्यम आकार की होती हैं। आँखों की परत अधिक स्पष्ट रहती है और उनका आकार तिरछा होता है। मुँह बड़ा होता है और होठ थोड़ा-सा मोटा होता है। गाल की हड्डियाँ उभरी होती हैं। खासी औरते और बच्चे देखने में बड़े खूबसूरत होते हैं। वे हमेशा प्रसन्न, हँसमुख और स्वस्थ दीखते हैं। परन्तु क्रोधित होने पर वे बड़े भयंकर हो जाते हैं।

भाषा की दृष्टि से खासी का अध्ययन बड़ा दिलचस्प है। खासी भाषा का अध्ययन कितने ही विद्वानों ने किया है, जिनमें ग्रियर्सन, जे० आर० लोगन और अस्ट्रेंकुन, फादर डब्ल्यू० स्मीट्ज तथा मेजर गार्डन के नाम विशेष उल्लेखनीय हैं। यह निर्विवाद सिद्ध है कि खासी भाषा तिब्बती-बर्मी परिवार की भाषा से भिन्न है। यह भी स्पष्ट है कि ब्रिजिड परिवार की भाषा से इसका कोई सम्बन्ध नहीं है। ग्रियर्सन, स्मीट्ज और गार्डन के अनुसार यह आस्ट्रो-एशियाटिक परिवार की भाषाओं का एक विशेष अंग है। इसे मान-खमेर परिवार की संज्ञा दी जाती है। मुण्डा और खासी भाषा में बहुत समानता दिखाई गई है। फादर स्मीट्ज ने इस भाषा-समूह को मान-खमेर-मलवका-मुण्डा-निको-बार-खासी, अथवा आस्ट्रोएशियाटिक परिवार की संज्ञा दी है।

नूतनत्वज्ञों का मत है कि खासी मेघालय के मूल निवासी नहीं हैं। वे कहाँ से, कैसे और कब आये, इनके बारे में बहुत से मत प्रचलित हैं। रेवरेण्ड रोबर्ट ने 'इण्ट्रोडक्शन टु द खासी ग्रामर' में खासी का राजनीतिक सम्बन्ध बर्मी लोगों से स्थापित करते हुए प्रमाणित करने की कोशिश की है कि वे बर्मा से आए हैं। एक मत है कि वे उत्तरी हिस्से से इस क्षेत्र में आये हैं। फादर स्मीट्ज ने भाषा के पहलू से खासी का सम्बन्ध मुण्डा, हो इत्यादि से दर्शाते हुए उनकी उत्पत्ति की जाँच करने की चेष्टा की है। मिस्टर सेडवेल का भी यह मत है कि खासी बर्मा से पटकौई पर्वत-श्रेणी होते हुए यहाँ आये।

खासी प्रधानतः कृषि जनजाति है। कृषि प्रणाली तो विशेषतया 'झूम' ही है। जयन्तिया के दक्षिणी और पूर्वी हिस्सों में झूम प्रणाली के अलावा अन्य तरह की कृषि प्रणाली अधिक प्रचलित नहीं हैं। झूम के अलावा हाली (West paddy cultivation) अथवा पानी रोक कर धान पैदा करने की प्रणाली प्रचलित है। खाद के उपयोग से वे परिचित हैं और खेत का उत्पादन बढ़ाने के लिए इसका उपयोग करते हैं। इनके कृषि-सम्बन्धी औजार भी साधारण ही होते हैं। वे हल का उपयोग करते हैं परन्तु

हेमुर का उपयोग फसल की कटनी के लिए करना निषिद्ध है। भिकिर में भी यह प्रथा प्रचलित है। वे कटनी की जगह बालियों को हाथ से ही तोड़ते हैं। धान के भत्तावा के आलू, संतरे, पान और सुपारी भी पैदा करते हैं। वे सूती और रेशमी कपड़े बुनने का काम करते हैं। कुछ लोग शराब बनाने में लगे हैं। शिकार करना, मछली मारना उनका अन्य गौण पेशा है। शिकार करने में साधारणतया तीर-कमाव का उपयोग होता है। बिड़ियों को फँसाने में भी वे प्रवीण होते हैं। साधारणतया जलाशयों के कुछ भाग को घेर कर विशेष पोछो द्वारा पानी विषाक्त कर देते हैं, फिर मछली पकड़ते हैं। इसमें वे दक्ष हैं।

खासी का प्रमुख आहार चावल और सूखी मछलियाँ हैं। चावल न मिलने पर वे ज्वार का उपयोग करते हैं। खासी लगभग सभी जंगली जानवरों का मांस खाते हैं। कुत्ता पवित्र जानवर समझा जाता है और नागा, गारों तथा कुकी के प्रतिकूल वे इसका मांस नहीं खाते हैं। दूध, दही और मक्खन से भी खासी को परहेज है। चैरा श्याम परिवार के सदस्य सूखी मछली भी नहीं खाते। दरबार कबीले के सदस्यों के लिए सूअर का मांस भी निषिद्ध है। शराब इनका प्रमुख पेय है। शराब चावल या ज्वार से बनाते हैं। इन अनाजों में उखावीचांग नामक पौधे की जड़ मिलाकर वे दो तरह की शराब बनाते हैं, जिन्हें वे खा-इद-हीथर और खा-इद-उम कहते हैं। खा-इद-हीथर विशेष पुष्टिकर और नशीली होती है। खा-इद-उम प्रत्येक उत्सव और पर्व के अवसर पर उपयोग में आती है। अब उनमें देशी शराब का प्रचलन बहुत बढ़ गया है।

खासी समाज में कितनी ही तरह की पोशाकें प्रचलित हैं। वे विशेषतः रंगीन पोशाक पसन्द करते हैं। साधारणतया खासी पुरुष बड़ी (बिना आस्तीन का कोट) पहनते हैं। यह खासी संस्कृति की विशेषता है। कमर में लँगोटी लटकती रहती है। परन्तु अब मिशनरियों के प्रभाव से उनकी पोशाक में भी काफी परिवर्तन हो गया है। सफेद पगड़ी अब केवल बड़े लोग पहनते हैं। उसकी जगह अब दोपलिया टोपी लेती जा रही है। महिलाओं की पोशाक बहुत आकर्षक होती है। रंग-बिरंगे कपड़ों से वे पूरे शरीर को विभूषित किये रहती हैं। शरीर के अंग-अंग इतने कपड़ों से ढँके रहते हैं कि उनके आकार का भी पता नहीं लगता। 'काजम्पीयन' नामक पोशाक वे पूरे शरीर में लपेट कर कमर में बाँधे रहती हैं; इसका एक हिस्सा घुटने तक लटकता रहता है। भूरे रंग के रेशमी कपड़े का एक टुकड़ा जिसे 'का-जैनवेसेन' कहते हैं, पहने रहती हैं। 'का-जैनवेसेन' के ऊपर की 'का-जैनकुर्प' नामक पोशाक होती है। यह अंग्रेजों पर भाव और पीछे लटकती रहती है। शिर पर कपड़े का दूसरा टुकड़ा रहता है जिसे 'का-टैप-मोह-सलीह' कहते हैं। पोशाक के साथ-साथ खासी महिलाओं को आभूषणों से भी बहुत प्रेम होता है। सोने

और मोती के बने कितने ही आभूषण वे पहनती हैं। मूँगे की माला उन्हें अधिक प्रिय है। कानों में बालियाँ स्त्री और पुरुष दोनों पहनते हैं। परन्तु उनकी संख्या गारो की तरह बहुत नहीं होती है।

खासी स्थायी गाँवों में निवास करते हैं। इनके गाँव नागा और कूकी की तरह पहाड़ की चोटियों पर नहीं रहते। वे चोटियों के नीचे ही विशेषतः ऐसी जगह में रहते हैं जहाँ भ्रूँधियों से रक्षा हो सके। उनके मकान साधारणतया साफ होते हैं। वे जंगल की लकड़ियों और घास-फूस की बनी बड़ी झोपड़ी-सी लगते हैं। दीवार कहीं-कहीं पत्थर की भी होती है। चेरापूँजी के मकान लम्बे होते हैं (२२.५ मीटर)। पुरोहितों के मकान बहुत बड़े होते हैं (१८.५ मी० × ६ मी०)। मकान निर्माण-कला में बहुत परिवर्तन होता जा रहा है। मकान के निर्माण में लोहा, शीशा, सीमेंट इत्यादि का उपयोग होने लगा है।

खासी अब खटिया, स्टूल, कुर्सी इत्यादि का भी उपयोग करते हैं। ढोल, बाँसुरी, गिटार इत्यादि उनके प्रिय वाद्य यन्त्र हैं। तीर-कमान के साथ-साथ तलवार, माला, कवच इत्यादि उनके प्रमुख हथियार हैं। ये लोहे के बने होते हैं। लोहे को गलाने और उससे हथियार बनाने की कला इन्हें ज्ञात है। रेशम के कीड़े पालने, उनसे रेशम निकालने और उनके कपड़े बुनने की कला इन्हें बहुत पहले से ही ज्ञात है। रेशम के अलावा सूती कपड़े भी वे बनाते हैं। मिट्टी के बर्तन बनाने का उद्योग विशेषतया जयन्तिया पहाड़ के लारनाई स्थान में केन्द्रित है।

सामाजिक व्यवस्था—खासी जनजाति का सामाजिक संगठन मातृसत्तात्मक सिद्धान्त पर आधारित है। खासी कई गोत्रों में विभक्त हैं। प्रत्येक की उत्पत्ति किसी महिला-पूर्वज के नाम के साथ सम्बन्ध रखती है। खासी ऐसी महिला की पूजा करते हैं। गोत्र को खासी भाषा में शिकुर और उसके सदस्यों को का-लाकेई की संज्ञा दी गई है। खासी अपने शिकुर से बाहर शादी करते हैं। इसके अन्दर शादी करना खासी समाज में बड़ा अपराध समझा जाता है। कुछ खासी शिकुरों के नाम जानवरों तथा वृक्षों के नाम पर भी हैं। उदाहरणार्थ, श्रीख (बन्दर), थाम (केकड़ा), डीगरेट (वृक्ष) इत्यादि। परन्तु अधिकांश जनजातियों की तरह ये खासी के इष्टदेव प्रतीक (टोटेम) नहीं कहे जा सकते। इसका कारण यह है कि खासी इनके मारने, काटने, खाने या उपयोग में कोई परहेज नहीं करते।

प्रत्येक शिकुर परिवार में विभक्त होता है। परिवार ही खासी समाज की सबसे छोटी इकाई है। पुलियाँ, उसकी माँ, तथा उसकी माँ, सभी एक परिवार और मकान में

रहते हैं। शादी के पश्चात् पति ही अपनी पत्नी के घर में रहने के लिए जाता है। परिवार की सम्पत्ति की उत्तराधिकारिणी शारी जनजाति की तरह पुत्री ही होती है। परन्तु शारी जनजाति में माता-पिता के इच्छानुसार कोई भी पुत्री उत्तराधिकारिणी होती है जिसे 'का-खासुह' कहा जाता है। परिवार में धार्मिक उत्सवों में भी सबसे छोटी पुत्री का विशिष्ट स्थान है। परन्तु कितने ही अवसरों पर उसे अपनी बड़ी बहनों की सहमति लेनी पड़ती है। उदाहरणार्थ, बिना अपनी बहनों की राय लिये सम्पत्ति का कोई अंश बेचने का अधिकार उसे नहीं है। किसी निषेध का उल्लंघन करने एवं अपना धर्म बदलने पर उसे उत्तराधिकारिणी के पद से वंचित कर दिया जाता है।

खासी समाज में मामा का स्थान बहुत ही महत्वपूर्ण है। भाई अपनी बहन के घर का मालिक समझा जा सकता है, प्रत्येक अवसर पर वह हस्तक्षेप कर सकता है और अपनी राय दे सकता है, अपनी बहन के बच्चों के जन्म, विवाह अथवा मृत्यु के समय मामा की उपस्थिति आवश्यक है। उसे इन अवसरों पर कुछ आवश्यक अनुष्ठान भी पूरा करना पड़ता है। फिर भी पति का अपना अलग स्थान है। एक दो बच्चे पैदा होने पर वह अलग मकान बनाता है। इस मकान की मालकिन तो उसकी पत्नी होती है परन्तु उसे ही उसकी पूरी देख-रेख करनी पड़ती है। गार्डन में एक स्थान पर ठीक ही लिखा है कि पिता को ही साधारणतः बच्चों एवं घर की देखरेख करनी पड़ती है। मामा तो उसी समय आता है जब उसकी बहन तथा सन्तान के जीवन-मरण का प्रश्न रहता है। इस तरह यद्यपि भाई माँ के परिवार का उत्तराधिकारी नहीं होता है और उसकी पत्नी के साथ रहने के लिये दूसरी जगह चला जाता है, फिर भी इस रीति या परम्परा के अनुसार वह अपनी माँ के परिवार यानी बहन और उसकी सन्तान की देखरेख करता रहता है। जहाँ तक परिवार का प्रश्न है, वह विवाह के बाद पत्नी के परिवार में रहता ही है, और उसकी भी देख रेख करता ही है।

इस तरह से विचार किया जाय तो प्रत्येक खासी व्यक्ति का उत्तरदायित्व और लगाव दोनों परिवारों से हमेशा बना रहता है। विवाह के बाद सम्बन्ध की रूपरेखा में परिवर्तन तो होता ही है, परन्तु उनके सामाजिक संगठन में बड़बड़ी नहीं होती। कहना नहीं होगा कि खासी समाज की मूल इकाई वह गृह है जहाँ बच्चे पैदा होते हैं, जहाँ औरतें आजीवन रहती हैं। मरने के बाद पुरुष की हड्डियाँ लाकर इसी मूल गृह में गड़ दी जाती है, चाहे शादी के बाद वे कहीं भी रहने के लिए चले जायें। डॉ० चट्टोपाध्याय का भी यही मत है (१९१४) कि खासी समाज में कुछ ऐसी अग्रार्थ हैं जो पितृस्थानीय समाज में नहीं पाई जाती हैं। औरतों को कुछ अधिक अधिकार प्राप्त हैं, परन्तु इसका अर्थ यह नहीं कि समाज में औरतों का एकाधिकार है। वास्तुतः पिता ही परिवार का मुखिया होता है।

खासी में प्रधानतया एक-पत्नी प्रथा प्रचलित है। सन्तान रहने पर विधवा-विवाह भी करना मना है। तलाक की प्रथा प्रचलित है परन्तु इसके लिए दोनों पक्षों की स्वीकृति आवश्यक है। गर्भ की स्थिति में स्त्री को तलाक नहीं दिया जा सकता। गोद लेने की प्रथा भी खासी के मध्य पाई जाती है। यदि किसी दम्पति को पुत्रो नहीं है तो वे किसी परिवार की लड़कों को गोद ले सकते हैं। गोद लेने पर लड़को उस परिवार की उत्तराधिकारिणी होती है। माँ के मरने के बाद वही दाह-क्रिया करती और अन्य धार्मिक विधियों को पूरा करती है।

धार्मिक विश्वास—खासी क्षेत्रों में ईसाई मिशनरियों के प्रचार के फलस्वरूप जनजातियों के धार्मिक विश्वास में बहुत परिवर्तन हो गये हैं। पढ़े-लिखे खासी अपने धार्मिक रीति-रिवाज का स्वयं मजबूत उठाते हैं। फिर भी उनके मूल धार्मिक विश्वास अभी बड़े पैमाने पर प्रचलित है। गार्डन ने खासीों को भूत-प्रेतवादी (Animatics) बताया है। निरन्तर ही ये शुभ और अशुभ भूत-प्रेत को पूजा किया करते हैं। खासी कितने ही देवी-देवताओं को पूजा करने हैं जिनमें यूनेई मुलुक (देव के देवता), यूलेई उमटांग (पानी के देवता), यूलेई स्याह (धन देवता), यूरनगकेव (ग्राम देवता) इत्यादि विशेष महत्त्वपूर्ण हैं। यूनेई-मुलुक को पूजा साल में एक बार होती है। इस अवसर पर बकरे और मुर्गों की बलि दी जाती है। यूलेई उमटांग की भी पूजा इसी तरह एक बार होती है। उनका विश्वास है कि पानी के देवता को आराधना से स्वच्छ जल हमेशा मिलता रहेगा। अधिक सम्पत्ति की प्राप्ति के लिए धन-देवता और ग्राम की उन्नति के लिए ग्राम-देवता की पूजा की जाती है।

इनके अलावा छोटे-छोटे देवताओं अथवा अशुभ प्रेतों (Spirits) का भी वर्णन मिलता है। इन देवताओं के नाम बोमारियों के नाम पर रखे गये हैं, जैसे कारीही मले-रिया के भूत का खनाम, हैजे के भूत का डूरा, आदि। खासी धर्म का मूलतः इन्हीं बोमारियों का निवारण करने के लिए देवता-विशेष को पूजा एवं बलि के साथ प्रारंभ हुआ है। गार्डन ने भी कितने ही उदाहरण देते हुए इस मत का समर्थन किया है। जेन कीस ने लिखा है कि वे लोग बेचक को देवता के रूप में देखते हैं, और उसका स्वागत करते हैं।

इनके अतिरिक्त खासी प्रकृति पूजक हैं। कितनी ही नदियाँ, पहाड़ इनके देवता हैं, जिनकी पूजा ये किया करते हैं। खासी अपने पूर्वजों को भी आराधना करते हैं। प्रसाद के रूप में विभिन्न तरह के खाद्य पदार्थ साल में एक-दो बार पूर्वजों के नाम से चढ़ाये जाते हैं। उनका विश्वास है कि इस तरह करने से उनके पूर्वज विपत्ति पढ़ने पर उनकी

मदद करेंगे। खासी विशेषतः जातीय माँ की आराधना करना नहीं भूलते हैं। जातीय माँ की सम्मति लेने के लिए तथा अन्य अवसरों पर भी अण्डे अवश्य फोड़े जाते हैं।

खासी युद्ध-देवता की भी आराधना करते हैं। यही देवता सफल योद्धाओं को शत्रुओं का सिर हस्तगत करवाते हैं। ये इस देवता के नाम पर मुर्गे की बलि देते हैं। बलि देने के पूर्व योद्धा वेदी के चारों ओर, जिस पर मुर्गे के पंख, तलवार, कवच, तीर-कमान, पान और फूल रखे जाते हैं, नाचते हैं। बलि देने के पश्चात् तलवार की नोक पर मुर्गे के सिर को रख कर तीन बार जोर-जोर से चिल्लाते हैं। नर-बलि की प्रथा भी खासी के बीच प्रचलित थी। उनका विश्वास था कि नर-बलि से चू-थेलम नामक भयंकर साँप शांत रह सकता है और लाभ पहुँचा सकता है। परन्तु अब नर-बलि समाप्त-सी हो गई है।

खासी शव को जलाते हैं। शव को जलाने के पूर्व अण्डा अर्पित किया जाता है। मुर्गी की बलि दी जाती है। शव को जलाने के बाद राख और हड्डियों को वे अपने मोत के मावशीग या कब्रिस्तान में लाकर गाड़ते हैं। ये लोग अपने मृतको की अस्थियों पर स्मारक-शिलाएँ रखते हैं। पुराने समय में ये शिलाएँ सैकड़ों मन वजन की होती थी। आश्चर्य की बात है कि ये लोग इतने बड़े पत्थर कैसे उठाकर लाते थे। आज भी यह प्रथा खासी के बीच प्रचलित है। परन्तु अब छोटे-छोटे पत्थरों का उपयोग होने लगा है।

मणिपुर की जनजातियाँ

कुकी

भारत की पूर्वी सीमा पर उन पहाड़ी श्रेणियों के मध्य जो हिमालय को बंगाल की खाड़ी से मिलाती हैं, कितनी ही तिब्बती-बर्मी भाषा-भाषी जनजातियाँ रहती हैं। कुकी भी उन्हीं जनजातियों में से एक है जो लुशाई के पहाड़ी इलाके में निवास करती हैं। इसकी घनी आबादी टीपेरा, कुचार और चीन पहाड़ियों के कुछ हिस्से में है। चटगांव के पहाड़ी इलाके (जो अब बंगला देश में पड़ता है) में भी इनकी आबादी है। कुकी जनजाति की दो श्रेणियाँ मानी जाती हैं। नयी कुकी या थाड़ोस और पुरानी कुकी। थाड़ोस अधिकांशतः मणिपुर की इस्फात घाटी की पहाड़ी में निवास करती हैं। पुरानी कुकी भी इन क्षेत्रों में निवास करती हैं। इन दोनों कुकी जनजातियों में बहुत से समान प्राकृतिक लक्षण विद्यमान हैं जो क्षनिष्ठ सांस्कृतिक और वंशीय सम्बन्ध के द्योतक हैं। परन्तु इन दोनों के बीच विवाह का सम्बन्ध नहीं है। प्रस्तुत लेख में लुशाई कुकी का संक्षिप्त विवरण दिया जा रहा है।

कुकी का बंश बंगाली जनजाति से है और उनकी शारीरिक बनावट उभरी होती है। चाँच छोटी और झिरछी, नाक छोटी और चौड़ी, परन्तु उसके छिद्र बड़े होते हैं। दाढ़ी

तो होती नहीं और मूँछ भी किसी किसी व्यक्ति को ही और वह भी बहुत थोड़ी होती है। शरीर की अपेक्षा उनके पैर लम्बे और बांह छोटी होती है। कुकी असम की सभी जनजातियों से प्रभावित मालूम पड़ती है, परन्तु प्लेफेयर का मत है कि वे 'चीर', 'काव' और 'अरमोन' से विशेष सम्बन्ध रखती हैं।

कुकी के गाँव पर्वतश्रेणियों की चोटी पर स्थित रहते हैं। गाँव के लिए चोटी के अतिरिक्त उपयुक्त स्थान इन पहाड़ी इलाकों में ही ही क्या सकता है? चोटी पर के गाँव का जलवायु अच्छा रहता है। दुश्मनों से रक्षी भी होती है। गाँवों से कुछ दूरी पर सड़कों तथा पगडंडियों के किनारे लकड़ी के छोटे-छोटे ऊँचे चबूतरे बने रहते हैं जिन पर मिट्टी के बर्तन, जानवरों की खोपड़ियाँ, कम्बल इत्यादि सजे रहते हैं। ये ग्राम के विशेष प्रतिष्ठित व्यक्तियों के स्मारक चिह्न हैं। कुकी गाँव की दूसरी विशेषता युवा-गृह है जिसे 'जाउल-बुख' की संज्ञा दी गई है। यही अविवाहित युवक रात्रि में सोते हैं और क्रीडा, नृत्य, गान इत्यादि में अपना समय बिताते हैं। जाउल बुख का सरदार सबसे अधिक उम्र वाला होता है जिसे 'होदू' कहते हैं।

कुकी के भूकान अधिकांशतया लकड़ी और बाँस के ही बने होते हैं। इसे साधारणतया तीन हिस्सों में बाँट सकते हैं, जैसे सामने का बरामदा, मुख्य कमरा और इससे अलग एक छोटा कमरा। अशत खानाबदोश होने के कारण इनके पास घरेलू वस्तुएँ अधिक नहीं रहती। उनके सरदार के पास भी लकड़ी के स्टूल, पीतल के बर्तन, छोटी चारपाई तथा मिट्टी के बर्तन के अलावा अधिक वस्तुएँ नहीं रहती। इनके मुख्य वाद्य यन्त्र ढोलक, गोगस, रोकने इत्यादि हैं। बाँस की टोकरी बनाने में भी वे प्रवीण हैं। 'थुल', 'डोरेन' इत्यादि विशेष प्रकार की टोकरियाँ हैं। वे तरह-तरह के मिट्टी के बर्तन बनाते हैं जिनमें एक गोलाकार बर्तन खाना बनाने के लिए और दूसरा बड़ा घड़ा शराब तैयार करने के लिए विशेष प्रचलित है। भूम के खेतों में वे रुई को पैदावार करते हैं और अब कपड़ा बुनने का काम भी होता है। कपड़ों की नील इत्यादि के पत्तों के साथ उबाल कर रँगने की भी कला इन्हें ज्ञात है। इनकी मौलिक संस्कृति में दिनोदिन परिवर्तन होता जा रहा है।

कृषि ही कुकी का मुख्य पेशा है। भूम प्रणाली द्वारा ये भी चावल, मक्का, सेम, बाजरा, तम्बाकू, रुई आदि की फसलें पैदा करते हैं। कुकी पुद्गों का काम अन्न उत्पन्न करना, शिकार करके मांस लाना, घर बनाना इत्यादि हैं। उनकी औरतों का समय घरेलू कार्यों, खाना बनाने, पानी ले आने, बच्चे की देखरेख करने जैसे कार्यों में बीतता है।

खेती के अलावा जीविका का दूसरा साधन शिकार करना और मछली मारना है। कुकी लगभग सभी जानवरों का मांस खाते हैं। उन्हें बाघ, हाथी, बन्दर इत्यादि को पकड़ने

के तरीके मालूम हैं। शिकारियों के बड़े-बड़े झुण्ड जंगलों में मनुष्यों की आबादी से दूर उपर्युक्त जानवरों के शिकार के लिए जाते हैं। जंगली पक्षी पकड़ने में भी वे प्रवीण हैं। मछली मारने में साधारणतया जाल का उपयोग होता है। बड़ी-बड़ी मछलियाँ अक्सर भाले अथवा दाउन से मारी जाती हैं। जलाशय के मानी को विषाक्त करके भी मछली मारी जाती है। चावल से बनी शराब, जिसे ये 'जू' कहते हैं, इनका मुख्य पेय है।

कुकी के सामाजिक संगठन गारो और खासी जनजातियों से भिन्न हैं। ये मातृसत्तात्मक नहीं हैं। परन्तु प्रोफसर निर्मलकुमार बोस ने अपने एक लेख में यह प्रमाणित करने की चेष्टा की है कि मातृसत्तात्मक प्रणाली के अवशेष उनके रीति-रिवाजों में अभी भी वर्तमान हैं और पहले ये भी मातृसत्तात्मक रहे होंगे। उदाहरण के लिए उन्होंने पुत्रियों के पतियों के स्थान का निरूपण किया है। प्रत्येक परिवार में दो मक्कास रहते हैं, जो अक्सर सबसे बड़ी और दूसरी लड़की के पति होते हैं। मक्कास अपनी पत्नी के पिता के घर के प्रतिनिधि माने जाते हैं और उन्हें वहाँ अपने श्वसुर के अनेक प्रकार के उत्तरदायित्व निवाहने पड़ते हैं। धार्मिक एवं सामाजिक उत्सवों के अवसर पर उनकी उपस्थिति अनिवार्य होती है। इन अवसरों पर विशेषतया विवाह और मृत्यु के समय उन्हें तरह-तरह के काम करने पड़ते हैं। इनके अलावा किसी की बीमारी के मौके पर बलि चढ़ाते समय उनकी उपस्थिति अनिवार्य होती है।

कुकी अनेक गोत्रों में विभक्त हैं। गोत्रों के नाम जानवरों, वृक्षों एवं पदार्थों के नाम पर रख गये हैं। परिवार ही कुकी समाज की इकाई है। परिवार का मालिक पुरुष ही होता है। परन्तु स्त्रियों का स्थान भी महत्वपूर्ण है। पिता के देहान्त के बाद सबसे छोटा पुत्र परिवार की सम्पत्ति का उत्तराधिकारी होता है। बड़े लोगों को भी कुछ सम्पत्ति मिलती है। पुत्र के अभाव में गोद लेने की प्रथा प्रचलित है।

शादी के मामले में लुशाई कुकी को काफी आजादी है। वे अपने विवाह के लिए अपनी बहन और माँ को छोड़कर किसी भी स्त्री को चुन सकती हैं। गोत्र के सदस्य से शादी करने की प्रथा प्रचलित है। हाँ, परिवार के बाहर की लड़की से शादी करना उपयुक्त समझा जाता है। जहाँ तक पत्नियों की संख्या का प्रश्न है, इस पर कोई सामाजिक रुकावट नहीं है। एक कुकी अपनी आर्थिक परिस्थिति के अनुसार जितनी पत्नियाँ चाहे, रख सकती है। परन्तु साधारण कुकी का अनुभव है कि दो पत्नियों के रहने से परिवार में कलह बढ़ती है। इस हेतु मुखिया को छोड़कर अन्य लोग एक पत्नी रखने में विश्वास करते हैं। उनका वैवाहिक सम्बन्ध बहुत ही कमजोर होता है और थोड़ा मतभेद होने पर भी वे एक-दूसरे से अलग हो जाते हैं। स्त्री अपने पिता के घर लौट जाती है। यदि उसका दोष नहीं रहा तो बहु-मूल्य भी पति को लौटा देना होता है। यदि स्वयं पत्नी

तलाक दे अथवा पर-पुरुष से सम्बन्ध रखे तो वधू-मूल्य लौटाना आवश्यक नहीं। पति के देहान्त के उपरान्त विधवा पुनः शादी कर सकती है। परन्तु पुत्र और सम्पत्ति रहने पर वह अधिकांशतः शादी नहीं करती और पुत्र के साथ रहती है।

कुकी भूत-प्रेत में विश्वास करते हैं और पथियन नामक प्रेत में उनकी भट्ट श्रद्धा है। यही सब जीव-जन्तुओं का स्रष्टा है और सबकी भलाई करता है। उसके अलावा कितने ही हुआई या राक्षस हैं जो जंगलों, पहाड़ों, नदियों में निवास करते हैं। पथियन के विपरीत, ये जीव-जन्तुओं को हानि पहुँचाते हैं और इन्हीं के कोप से बीमारियाँ होती हैं। 'खुआरैंग' दूसरे देवता है जो 'पथियन' से साम्य रखते हैं। परन्तु इसका स्थान 'पथियन' से निम्न है। प्रत्येक मोत्र का एक अलग इष्टदेव होता है, जिसे 'साखुआ' कहा जाता है। ऐसा विश्वास है कि ये मृतात्माएँ उनके पारिवारिक जीवन की देखरेख करती रहती हैं। वे उनकी पूजा करते हैं और साल में कम-से-कम एक बार भोज देते हैं। उनका यह भी विश्वास है कि मृतात्मा खूट पर्व देखने की बड़ी इच्छुक होती है और ऐसे अवसर पर माता की मृतात्मा पुत्री के शरीर में प्रवेश कर जाती है। इसी कारण लड़की बेहोश हो जाती है और उसे होश में लाने के लिए पूजा की जाती है।

कुकी कितने ही धार्मिक उत्सव, पर्व मनाते हैं। ऐसे धार्मिक उत्सवों में 'साखुआ', 'खाल', 'दयबाल', 'नचोहरी' इत्यादि विशेष महत्त्वपूर्ण हैं। ये उत्सव देवताओं और प्रेतात्माओं की पूजा के उपलक्ष्य में मनाये जाते हैं। इनके अलावा बीमारियों को हटाने, स्त्री के बाँधपन का निराकरण करने इत्यादि के लिए भी पूजा की जाती है। ऐसे अवसरों पर मुझर और सुर्गे की बलि दी जाती है। बलिदान के समय कुछ मंत्रों का उच्चारण किया जाता है। यह मंत्रोच्चारण पुरोहित करता है। पुरोहित कोई भी हो सकता है। उनके समाज में कोई विशेष पुरोहित नहीं रहता। हाँ, मुखिया का खास पुरोहित होता है। ग्राम में कुछ लोग पुरोहिती का काम करते हैं। इनके पर्व कृषि से सम्बन्धित हैं, जिनमें से मुख्य पर्व 'चार खूट' है। यह पर्व झूम की खेती तैयार करने और बीज बोने के समय मनाया जाता है। चार दिन तक खूब आनन्द मनाया जाता है। मुझर मारे जाते हैं और डटकर जू-पान होता है। युवक-युवतियाँ मिलकर नृत्य-गान करते हैं और निःसंकोच जीवन का आनन्द लेते हैं।

अरुणाचल प्रदेश की जनजातियाँ

अरुणाचल प्रदेश के सम्पूर्ण पर्वतीय प्रदेश में कितनी ही जनजातियाँ निवास करती हैं। इन जनजातियों तक तथाकथित सभ्यता का प्रकाश अभी तक नहीं पहुँचा है। इनका नृत्तत्त्वशास्त्रीय अध्ययन भी कम उपलब्ध है। इन सीमान्त जनजातियों को दो

भागों में विभक्त किया जा सकता है—पहली असम तथा तिब्बत की सीमा के बीच में रहने वाली तथा दूसरी असम और बर्मा की सीमा के मध्य निवास करने वाली। पहले क्षेत्र में अरुणाचल प्रदेश है और दूसरे में नागालैंड है। नागालैंड की जनजातियों की चर्चा आगे की जायेगी।

अरुणाचल प्रदेश की सीमान्त जातियाँ स्वतन्त्रताप्रिय हैं। पहले ये भ्रमरेजो की सीमा में आकर बहुत उत्पात मचाया करती थी परन्तु अब स्वतन्त्र भारत इन्हें अपनी नीति के अनुरूप लाने में सफल हो रहा है। इनकी शासन-प्रणाली विशेष प्रकार की है। केन्द्र सरकार ने अपनी विशेष रुचि दिखाकर इसे केन्द्र-शासित क्षेत्र घोषित किया है।

अरुणाचल प्रदेश लगभग ८१ हजार वर्ग किलोमीटर क्षेत्र में फैला है। पूरा प्रदेश निम्नलिखित पाँच जिलों में विभक्त है और प्रत्येक जिले में जो जनजातियाँ रहती हैं, उनका संक्षिप्त विवरण भी नीचे प्रस्तुत है :

- (क) कामेग—मोनाया, शेरदुकपेन, खोबा, मीजू, डाफला और अका।
- (ख) सुबसीरी—डाफला और अपातानी।
- (ग) सियाग—पाडम, मोनयोग, गैलोग, बोकर, बोरी, पैलीलो, टागीन और मोनया।
- (घ) लोहित—मीजू, डीगारू, पादम, खाम्पती और सीगफो।
- (ङ) तीराप—क्वीन, सीगफो, हकामती, टगसा, बावचो, हाबा और नोकटे।

ये जनजातियाँ ऐसी हैं जिन्हें दिये गये नाम वस्तुतः उनके नाम नहीं हैं। उदाहरणार्थ, 'अबोर', 'मिसमी' इत्यादि को ही लिया जाय। 'अबोर' एक शब्द का नाम है, किसी जाति का नहीं। 'अबोर' (सियाग) में कोई भी 'अबोर' नाम की जाति नहीं रहती है। इसी तरह लोहित के 'मिसमी' पहाड़ी इलाके में 'मिसमी' नाम की कोई जाति नहीं रहती है वरन् वहाँ तो मीजू, दीगारू, टारोम जनजातियाँ रहती हैं।

सीमान्त जातियाँ तिब्बती-बर्मी समूह की बोली बोलती हैं। केवल खाम्पती नामक जनजाति थाई समूह की बोली बोलती है, जो इण्डो-चीनी परिवार की भाषा है।

कृषि ही इन जनजातियों का मुख्य पेशा है। अपातानी, मोनया और शेर दुकपेन के अलावा सभी जनजातियाँ झूम प्रणाली द्वारा खेती करती हैं। अपातानी स्थायी खेती करने में कुशल हैं। मोनया स्थायी और झूम दोनों प्रणालियों का उपयोग करते हैं। मोनया लोगों को ढालू जमीन पर खेती करने के कारण झूम-प्रणाली को अपनाना पड़ता है। मोनया और शेरदुकपा दोनों हल के उपयोग से परिचित हैं परन्तु इनके पूरे हल लकड़ी के बने होते

हैं और सिर्फ म्यामी खेती में उपयोग किये जाते हैं। मोनाया और अपातानी कुशल व्यापारी भी होते हैं। अधिकांश जनजातियाँ वस्तु-विनिमय (बार्टर) प्रणाली से ही परिचित हैं। वे अपने पास बानी वस्तुओं से बदल कर आवश्यक वस्तुएँ खरीद लेते हैं। कुछ वर्ष पूर्व तक उन्हें रुपए-पैसे का ज्ञान नहीं था परन्तु साम्प्रतिक सम्पर्क और सरकारी शासन के फलस्वरूप वे अब रुपए-पैसे से पूर्णरूपेण परिचित हो रहे हैं।

इन जनजातियों के अपने अलग-अलग रीति-रिवाज हैं। जन्म से मरण तक उन्हें अनेक रीतियों एवं विधियों का पालन करना पड़ता है। जन्मोत्सव सभी जनजातियों में मनाया जाता है परन्तु मनाने की तिथि और प्रणाली में भिन्नता है। कोई जन्म के तीसरे दिन जन्मोत्सव मनाता है तो कोई छठे दिन। माधारणतया इसी अवसर पर बच्चे का नाम-करण भी किया जाता है।

सामान्यतया शादी का निश्चय करने में वर-वधू के माता-पिता का विशेष हाथ रहता है। वर-वधू को शादी ठीक करने के मामले में आजादी नहीं रहती। शादी के समय सभी जनजातियों में वधू-मूल्य देने का रिवाज है। वधू-मूल्य की रकम दोनों पक्षों की सामाजिक और आर्थिक अवस्था पर निश्चित की जाती है। दाफला, अका, खोबारा, मीजू, अपातानी और खाम्पती मृत्यु के पश्चात् शव को गाड़ देते हैं। अबोर क्षेत्र में रहने वाली जनजातियाँ भी मृतक के शरीर को गाड़ देती हैं, परन्तु वे लाश को एक रात अपने मकान में रखने के बाद ऐसा करती हैं। शेरदुकपेन के बीच गाड़ने और जलाने, दोनों की प्रथाएँ प्रचलित हैं। धनी परिवार वाले लाश को जलाते हैं और गरीब लाश को गाड़ते हैं। मिसमी क्षेत्र के अधिकांश लोग लाश को जलाते हैं परन्तु फसल कटने के ठीक पहले मृत्यु होने पर उसे गाड़ देते हैं।

सीमान्त प्रदेशीय लोग कला-मर्मज्ञ भी कम नहीं। वे बाँस और बेंत की नाना प्रकार की चीजें बनाने में दक्ष हैं। मीजू, अका, दाफला के अतिरिक्त सभी जनजातियाँ सूत कातना और कपड़ा बुनना जानती हैं। अबोर और मिसमी क्षेत्र की जनजातियाँ कपड़ा बुनने में तो विशेष रूप से कुशल और सुन्दर डिजाइन के कपड़े तैयार करने के लिए प्रसिद्ध हैं। खाम्पती जनजाति के पुरोहित अवकाश मिलने पर लकड़ी, हड्डी और हाथीदाँत पर सुन्दर नक्काशी करने में भी बहुत ही कुशल हैं। आभूषण बनाने में भी वे दक्ष हैं। साधारणतया इन सीमान्त प्रदेशीय जातियों में मोनय और खाम्पती शिक्षा, कला और सभ्यता की दृष्टि से अन्य सभी पर्वतीय जनजातियों से अधिक बढ़े-चढ़े हैं। वे पढ़ना-लिखना भी अच्छी तरह जानते हैं और बुद्ध धर्मावलम्बी हो गये हैं।

मोनया और खाम्पती के सभी गाँवों में गोमपा नामक बौद्ध-मन्दिर स्थापित ही चुके

हैं। इनमें दिन-प्रति-दिन की पूजा के लिये महंत रहते हैं। तवाङ्ग में एक बड़ा मठ है जहाँ चार सौ महंत रहते हैं। इन जनजातियों के बीच पशुबलि निषिद्ध है और पूजा के समय, चावल, पुष्प आदि चढाये जाते हैं।

- इन जनजातियों के सामने शैक्षिक, आर्थिक तथा आवागमन-सम्बन्धी कितनी ही समस्याएँ हैं जिनके निराकरण के लिए प्रदेशीय अरुणाचल प्रदेश प्रशासन बनाया गया है।
- आर्थिक क्षेत्र में कुटीर-उद्योग की ओर विशेष ध्यान दिया जा रहा है। सीमान्त जनजातियों को कुटीर-उद्योग के लिए तरह-तरह का प्रोत्साहन दिया गया है। कितने ही प्रशिक्षण-केन्द्र खोले गये हैं जिनमें दस प्रकार के कुटीर-उद्योगों की शिक्षा दी जा रही है। शिक्षा के बाद उन्हें उद्योग प्रारंभ करने के लिए ऋण देने की व्यवस्था की जाती है। इन योजनाओं से उनकी आर्थिक अवस्था में सुधार होना स्वाभाविक है। विकास के विभिन्न कार्यक्रम क्रमशः जारी हैं।

नागालैंड की जनजातियाँ

असम की पूर्वी सीमा पर, असम और बर्मा की सीमाओं के बीच फैले नागालैंड में कितनी ही जनजातियाँ रहती हैं। इस सीमान्त क्षेत्र को नागालैंड की सज़ा मिली है। इस क्षेत्र में सैग्टाम, चांग भीमचंगुर, कोन्थक, कोम और सेमा नामक नागाओं की आबादी है। इस सीमांत राज्य के पश्चिमी भाग नागा पहाड़ियों के क्षेत्र में अनेक जनजातियाँ, यथा अबो, ल्होट, (ल्होटा), रेगमा, अगामी इत्यादि निवास करती हैं। ये सभी जनजातियाँ नागाओं की शाखाएँ समझी जाती हैं। परन्तु जे० ए० हटन और जे० पी० मिल्स के अन्वेषण और अध्ययन से स्पष्ट है कि नागा जनजातियों के वंशीय आधार, आचार-विचार, सांस्कृतिक विशेषताएँ, ऐतिहासिक परम्परा इत्यादि में कोई विशेष समानता नहीं है। सांस्कृतिक दृष्टि से वे भिन्न-भिन्न हैं और अलग-अलग जगहों से आकर इस क्षेत्र में बस गयी हैं। हाँ, आजकल एक स्थान पर सदियों रह जाने तथा सांस्कृतिक आदान-प्रदान के कारण उनके सांस्कृतिक लक्षणों में समानता दीखती है। अतएव हटन का मत है कि 'नागा' शब्द का उपयोग मनमाने ढंग पर इस क्षेत्र विशेष में रहने वाली जनजातियों के लिए किया गया है। नागा यहाँ के आदिनिवासी नहीं हैं। वे विभिन्न नाम-धारी 'नागा' जनजातियाँ, अलग-अलग प्रदेशों तथा दिशाओं से आकर असम में बसी हैं। हटन का मत है कि यहाँ निवास करने वाली नागा जातियों के तीन बड़े प्रजातीय आगमन तिब्बत और नेपाल की दिशाओं से हुए हैं। इस दिशा से आधुनिक असम की जितनी जनजातियाँ आयी उनमें 'सिचफो' का विशेष महत्त्व है। इसी समूह के साथ 'अका', 'मिसमी' तथा वे सभी जातियाँ असम में आयीं जो आजकल ब्रह्मपुत्र की उत्तरी घाटी में निवास करती

हैं। इसके अलावा 'बोडो' जनजातियाँ जैसे 'मारो', 'मिकिर', 'कचारी' इत्यादि भी सम्भवतः उसी दिशा से असम में आयी। इस प्रदेश में जातियों का द्वितीय महान् आगमन दक्षिण चीन की दिशा से हुआ है। इसमें मानव-समूह इरावती नदी की घाटी पार कर महाँ पहुँचा। इन जनजातियों में 'शान', 'पहोन', 'टामन' इत्यादि विशेष उल्लेखनीय हैं। आगंतुकों का तीसरा झुण्ड दक्षिण के देशों से आया था और यह क्रम निकट भूतकाल में भी जारी रहा।

इनके आधार पर विभिन्न नागाओं के मूल स्थान अलग-अलग क्षेत्रों तथा दिशाओं में बतलाये जाते हैं। कोन्थक अपने को उत्तर-पश्चिम देश के आदिनिवासी बतलाते हैं जहाँ से वे असम में आये। अब नागा भी उत्तर-पश्चिम इलाके में इस क्षेत्र में आये। अगामी सेमा तथा र्होटा नागा दक्षिण प्रदेशों में इस क्षेत्र में आये तथा 'खोयगव' नागा असम के पश्चिम के इलाकों में आकर यहाँ बसे। हटन का मत है कि दक्षिण 'सैंग-टाम' दक्षिण या दक्षिण-पूर्व तथा उत्तरी सैंगटाम केवल दक्षिणी देशों में आकर यहाँ बसे।

शारीरिक आकार-प्रकार—जिस तरह विभिन्न नागाओं की अलग-अलग ऐतिहासिक परम्पराएँ हैं, उसी तरह उनकी शारीरिक बनावट एवं आकृति में भी अन्तर है। यह अन्तर केवल नागाओं की विभिन्न जातियों तक ही सीमित नहीं है बल्कि एक जनजाति के सदस्यों के बीच भी शारीरिक माप तथा आकार-प्रकार में भिन्नता पायी जाती है। उदाहरणार्थ, अगामी, र्होटा, रगमा इत्यादि के ही आकार पर विचार किया जाय। अगामी सेमा से लम्बे कद के होते हैं। उनकी आँखें लम्बी तथा नाक भी सीधी होती है, परन्तु सेमा में मंगोल प्रजाति का विशेष प्रभाव होने के कारण नाक चपटी, आँखें तिरछी, कद छोटा तथा शारीरिक बनावट भी अपने ढंग की होती है। अगामी की एक दूसरी प्रधान विशेषता पैर पर जमे माम (Calves) है जिनकी चर्चा सेमा के लोकगीतों में भी पायी जाती है। यद्यपि कृकी के पैरों में भी इसी तरह के लक्षण पाये जाते हैं, तथापि उनके कद अगामी से अक्सर छोटे होते हैं।

नागाओं के शरीर के रंग में भी काफी अन्तर है। यों तो स्थान की ऊँचाई के साथ-साथ उनके रंग साफ होते जाते हैं, फिर भी जनजाति-विशेष की जातीय भिन्नता स्पष्ट है। अगामी सामान्यतया लाल या भूरे रंग के होते हैं। अग्रों तथा कोन्थक गौरवर्ण तथा लम्बे केश वाले होते हैं। परन्तु 'र्होटा' में गौरवर्ण के लोग कम हैं और सेमा नागा तो गहरे भूरे रंग (Dark Brown) के होते हैं। उनके केश में भी अन्तर है। प्रत्येक जनजाति के कुछ सदस्यों के केश कुचित (Fratzly) होते हैं। परन्तु कोन्थक, अग्रों और फोम में उनकी सख्या बहुत ही कम और अगामी में सबसे अधिक है ॥

सांस्कृतिक क्षेत्र—वश-परम्परा तथा शारीरिक विशेषताओं की भिन्नता के अतिरिक्त सांस्कृतिक क्षेत्र में उनमें बहुत अन्तर है। नागाओं का मृत्यु-संस्कार का ढंग अलग-अलग है। हिन्दू से प्रभावित दक्षिण के मणिपुरी तथा उत्तर-पूर्व के 'सिवको' शव को जनाते हैं। इनके अतिरिक्त अन्य जनजातियाँ—अगामी, सेमा, रेंगमा, ल्होटा, मैडाम या चगुर, टंगखूल और काचा नागा मृतक शरीर को गाड़ते हैं। परन्तु गाड़ने को प्रगाली प्रत्येक जनजाति में अलग-अलग है। वस्तुतः वे शरीर को गाड़ते नहीं। उदाहरणार्थ कुछ धनी कृषी लाश को गलने के लिए छोड़ देते हैं। जब लाश गल जाती है तब वे सिर को शरीर से निकाल लेते हैं, और उसे किसी चट्टान की छोटी कन्दरा में रख आते हैं। यह प्रचलन अब बहुत कम हो गया है। इसी तरह याचुगर और कुछ दक्षिण मैडाम लाश को अपने मकान में ही खाट के नीचे गाड़ते हैं। जब कोई दूसरा आदमी उस परिवार में मरता है तो नि सकोच कन्न खोदकर पहले की अस्थियाँ निकाल दी जाती हैं और दूसरे शव के लिए स्थान रिक्त कर दिया जाता है। नगे रेंगमा शव को कन्न पर छोटी सी झोपड़ी बना देते हैं। मृतात्मा के निवास की झोपड़ी में एक सोयी बनी रहती है। इसी तरह ल्होटा, सेगटाम और सेमा के बीच भी लाश पर घास-पात का छप्पर बनाने की प्रथा प्रचलित है। हटन का मत है कि सर्वप्रथम इन जनजातियों में लाश शायद छप्पर के नीचे खुजी छोड़ दी जाती थी। इनके उत्तर में निवास करने वाली जनजातियों में इसके अधिक स्पष्ट उदाहरण मिलते हैं। नागाओं में धनी लोग शव को दो मास तक चबूतरे पर रख कर धुएँ में सुखाते हैं। यह चबूतरा बाँस का बना होता है जिस पर एक छोटी सी झोपड़ी बनी होती है। कौन्थक नौका सदृश काठ के बने पाद में ही शव रखते हैं। उत्तर की ये जनजातियाँ पूरी तरह से शव को खुला नहीं छोड़ती। कौन्थक लाश के गल जाने पर खोपड़ी को मिट्टी के बर्तन में जमा कर अलग किसी जगह रखते हैं। कुछ लोग उन्हें पत्थर के बने चबूतरे पर रखते हैं। फोम जनजाति उन बर्तनों को खड़ी चट्टानों की दरारों में रखती है। ये दोनों जनजातियाँ—फोम और कौन्थक—मृतक के सिर को कुछ समय के लिए अपने घर ले आती हैं और जबतक वह उनके घर में रहता है, तब तक वे कुछ पूजा-पाठ करती हैं।

चैंग जनजाति की भौगोलिक स्थिति एवं सांस्कृतिक स्थान भी उन्नत दो प्रकार की जनजातियों—प्रथम जो दक्षिण में रहती है और शव को गाड़ती है और दूसरी जो उत्तर में रहती है और शव को खुले स्थान में छोड़ देती है—के बीच है। इस जनजाति में मृतक संस्कार की दोनों प्रथाएँ प्रचलित हैं।

नागा क्षेत्र की जनजातियों के हथियार भी तरह-तरह के हैं। कुछ हथियार इण्डो-नेशिया के हथियारों से साम्य रखते हैं और मालूम होता है कि वे वहीं से लाये गये हैं।

इसके विपरीत कुछ हथियार मूलतः उत्तरी क्षेत्रों के हथियारों से मिलते-जुलते हैं। अंगामी में प्रचलित भाले फिलिपाइन के इगोरोट नामक भाले से साम्य रखते हैं। 'काचा' नागा के भाले भी इगोरोट से मिलने-जुलते हैं। इसी तरह खासी के डसिंग, दाव और ल्होटा में प्रचलित 'यानथाय' उत्तरी क्षेत्रों की देन है। ल्होटा नागा में एक प्रकार का धनुष (Cross bow) प्रचलित है जिसके निर्माण और उपयोग में वे दक्ष हैं, परन्तु उनके पड़ोसी नागा—अम्नो, रेंगमा, अंगामी तथा सेमा—के बीच इस प्रकार का धनुष प्रचलित नहीं है।

यद्व-सम्बन्धी ढोलक का उपयोग भी सभी नागा नहीं करते। सेगटाम, अम्नो और कोन्यक नागा वृक्ष के कुन्ने को खोद कर और चमड़े जोड़ कर बड़े-बड़े ढोल बनाने में प्रवीण होते हैं। ढोल उनके समाज की महत्वपूर्ण वस्तु मानी जाती है, परन्तु दक्षिणी क्षेत्र के नागा—ल्होटा, सेमा, दक्षिण सेगटाम, रेंगमा और अंगामी इत्यादि ऐसे ढोल बनाना नहीं जानते।

इनके अलावा नागाओं के बीच कितनी ही ऐसी प्रथाएँ हैं जिनसे उनकी आपसी भिन्नता टपकती है। उदाहरणार्थ, कुछ नागा फसल काटने के लिए औजार का उपयोग करते हैं। परन्तु गारो की तरह सेमा नागा हाथ ही से फसल तोड़ते हैं। इसी तरह अंगामी नागाओं द्वारा सीढ़ीदार खेती बड़े पैमाने पर होती है, परन्तु तथाकथित नगे झगा, टागकुल, मरम नागा में यह प्रणाली बहुत ही कम प्रचलित है। झूम प्रणाली में भी विभिन्न नागाओं में बीज बोने के अलग-अलग तरीके हैं। दक्षिण की नागा जनजातियाँ—अंगामी, ल्होटा, रेंगमा, सेमा—बड़ी सावधानीपूर्वक खेत में छोटे गड्ढे करके उनमें बीज बोती हैं परन्तु अम्नो और चेंग तथा कोन्यक नागा तो बड़ी असावधानीपूर्वक 'झूम' के खेत में बीज छीट देते हैं। सीढ़ीदार खेती के साथ मेगलीथ बनाने की रीति भी सम्बद्ध है। जो जातियाँ सीढ़ीदार खेती करती हैं, उनमें यह रीति बड़े पैमाने पर मिलती है। इनके अलावा काचा नागा ल्होटा, रंगमा इत्यादि भी अल्प पैमाने पर मेगलीथ के निर्माण में विश्वास करते हैं।

इन रीति-रिवाजों से अधिक उनकी उत्पत्ति की भिन्नता का प्रमाण उनके सामाजिक संगठन से मिलता है। नागाओं की कुछ जनजातियाँ दो या तीन सामाजिक श्रेणियों में बँटी हैं। उन श्रेणियों का नाम प्रत्येक जाति में अलग-अलग है। उनकी भाषाओं में भी अन्तर है। अम्नो जनजाति दो भाषा-सम्बन्धी श्रेणियों में विभक्त है जिन्हें चोंगली और भांगसेन कहा जाता है। इन दोनों श्रेणियों के सदस्य एक ही गाँव में अगल-बगल रहते हैं। एक श्रेणी में भाँ के लिए 'ओचा' का और दूसरी श्रेणी में 'भाम्' शब्द का उपयोग होता है। इसके अलावा अम्नो नागा का वर्गीकरण पोंगेन, लांगकाम और चाभी नामक तीन गोत्र-

समूहों में है जो प्रधानतया बहिर्विवाही समूह हैं। इनमें पोगेन का सामाजिक स्तर अन्य दोनों से बहुत ऊँचा (Hypergamous) है। फिर दक्षिण कोन्यक गाँवों में भी भाषा-सम्बन्धी दो श्रेणियाँ हैं। प्रत्येक श्रेणी के साथ गोदना की एक विशेष परम्परा सम्बद्ध है। जैसे एक श्रेणी के योद्धाओं के मुख पर गोदना है और दूसरे अपनी छाती में गोदना गुदवाते हैं। इन दो श्रेणियों को तेन्दु और येनकोह कहा जाता है। इसके अलावा अग्रो की तरह एक प्रकार का बिजाजन और हुआ है जिसमें तीन श्रेणियाँ हैं। उन तीनों में अंग नामक श्रेणी अग्रो की पोगेन की तरह उच्चतम है। कबीले के सदस्य मुखिया चुने जाते हैं। अग्रामी नागा में भी इनसेनीकोट सेबु और सेमीन्यु नामक भाषा-सम्बन्धी दो श्रेणियाँ हैं। इन दोनों श्रेणियों के लंग अग्रो की तरह एक साथ गाँवों में रहते हैं। सेमीन्यु पुनः दो श्रेणियों में बँटे हैं, जिन्हें थेमोमा और थेकरोनमा कहा जाता है। प्रथम श्रेणी में माँ के लिए 'अजो' और दूसरी श्रेणी में 'अपफा' शब्द प्रचलित हैं। इनके अलावा भी कितने मिश्रित वर्गीकरण के उदाहरण हैं जो अग्रामी में पाये जाते हैं। ल्होटा नागा भी अग्रामी की तरह दो श्रेणियों में बँटे हैं। उनके बीच भी माँ के लिए अलग-अलग शब्द हैं। ग्राम-शासन की प्रणाली के लिए भी भिन्न-भिन्न नागाओं में अलग-अलग शब्द हैं। ग्राम-शासन की प्रणाली भी भिन्न-भिन्न नागाओं में अलग-अलग है। सेमाओं के गाँव में मुखिया का पद वंशगत है, एक श्रेणी के कोन्य (तेन्दु) में भी मुखिया का पद वंशगत ही है, परन्तु तेन्कोह श्रेणी में ऐसी बात नहीं है। कोन्यक नागा में मुखिया के धर्म-सम्बन्धी काम पर विशेष ध्यान दिया जाता है। इसके विपरीत अग्रो तथा टोंगखुल गाँवों में प्रौढ लोगों की समिति द्वारा शासन का कार्यक्रम चलता है। अग्रामी, रेगमा और ल्होटा नागाओं में शासनव्यवस्था प्रजातन्त्र के आधार पर चलती है। अग्रामी नागाओं में प्रजातन्त्र बड़े पैमाने पर वर्तमान है। फिर भी अग्रामी में पुरोहित का पद वंशगत है और ऐसा विश्वास है कि ग्राम के निर्माता के पुत्र ही पुरोहित होते चले आ रहे हैं।

सभी नागाओं को विश्वास है कि जिस तरह वे पृथ्वी पर रहते हैं उसी तरह मृत्यु के पश्चात् भी वे दूसरी दुनिया में मृतात्माओं के साथ निवास करने चले जाते हैं। अधिकांश जनजातियों का विश्वास है कि वह दुनिया पृथ्वी के नीचे है और एक विशेष पहाड़ के रास्ते से वहाँ पहुँचा जा सकता है। परन्तु अग्रामी नागा का विचार उनसे एकदम अलग है। उनका विश्वास है कि जो व्यक्ति इस दुनिया में पवित्रतापूर्वक रहता है, वह मृत्यु के पश्चात् आसमान पर चला जाता है। वहाँ वह अन्य पुण्यात्माओं और जीव के निर्माताओं के साथ शान्तिपूर्वक निवास करता है। कुछ नागा आकाश की दुनिया तथा वहाँ रहने वाले भूत-प्रेतों को तो मानते हैं, परन्तु उनका विश्वास है कि मरने पर मनुष्य वहाँ नहीं जाता।

इन्हीं के साथ-साथ सेमा नागाओं का मत है कि अच्छे लोगों की मृतात्मा पूरब की ओर तथा अमन्तुष्टि से भरे लोगों की आत्मा पश्चिम की ओर चली जाती है।

प्रायः ऐसा कहा जाता है कि नागा एक जगह से दूसरी जगह जाना पसन्द नहीं करते हैं। उन्हें अपने गाँवों से मोह हो जाता है। इसी आधार पर उन्हें कूको तथा पहाड़ियाँ कचारी आदि से भिन्न दिखलाया जाता है जो अपने निवास-स्थान को प्रायः बदलते रहते हैं। परन्तु हटन का मत है कि गाँवों के प्रति सभी नागाओं का प्रेम उतना प्रबल नहीं होता। उनके अनुसार अगामी नागा के अलावा अन्य नागाओं का गाँवों के प्रति विशेष मोह नहीं है। यह भी धारणा है कि नागाओं में सफाई की बहुत महत्ता है। विशेषतः उनका विश्वास है कि शरीर न धोने में बीमारी हो जाती है, परन्तु हटन के अनुसार इस तरह का विश्वास अगामी नागाओं में प्रचलित है। अभ्यास में अगामी को अपेक्षा होता अधिक साफ तथा सेमा, आव, नागा इत्यादिका की गंदे रहते हैं। भाषा के आधार पर सांस्कृतिक अन्तर्ग दिखलाना खतरे से खाली नहीं है, फिर भी सर जार्ज ग्रिज़मैन की खोज है कि उत्तर-पूर्व के नागाओं की भाषा दक्षिण के कूकी और बोडो की भाषाओं से विशेष मिलती-जुलती है। उनकी भाषाएँ मध्य क्षेत्र में रहने वाली नागा जनजातियों में, जो दक्षिण की जातियों की अपेक्षा युग के समीप हैं, कोई साम्य नहीं रखती।

सारांशतः नागा को एक बड़ी जनजाति मानना प्रमाण-रहित मालूम पड़ता है। नागा के रक्त में कितनी ही तरह के मिश्रण होने रहे हैं। जहाँ नागा का आधुनिक निवास-स्थान है, वहाँ समय-समय पर उत्तर-पूर्व, उत्तर-पश्चिम, दक्षिण तथा उत्तर में कितनी ही तरह की प्रजातियों की शाखाएँ आती रही हैं और आपस में मिश्रित होती रही हैं।

इस जातीय मिश्रण तथा सांस्कृतिक आदान-प्रदान के कारण कितनी ही तरह की जनजातियाँ बन गयी हैं जिन्हें अलग-अलग नाम में पुकारा जाता है। यद्यपि आज भी ये जनजातियाँ अपनी-अपनी कुछ मूल सांस्कृतिक विशेषता को सुरक्षित रखे हुए हैं, फिर भी उनके अलग-अलग मूल निवास-स्थान और सांस्कृतिक पता लगाना संभव नहीं है। हटन और मिल्स ने इस दिशा में खोज करने की कुछ वेष्टा की है, और मोटे तौर पर कुछ बातें मालूम भी हुई हैं। हटन का मत है कि मानखमेर तत्व के लोग अमम के आदि-निवासी हैं। वे उत्तर-पश्चिम की बाडो नामधारी प्रजाति से ज्यादा प्रभावित हुए। संक्षेपतः उनका मत है कि अत्रिकाश जनजातियाँ, मानखमेर, बाडो, थाई और कुछ दक्षिण प्रजातियाँ मुख्यतः फिलिपाइन और बोर्नियो के निवासियों के मिश्रण से बनी हैं और उन्हीं की सांस्कृतिक विशेषता अपनाये हुए हैं।

उपर्युक्त परिच्छेदों से विभिन्न नागाओं की सांस्कृतिक विशेषताओं की एक झंकी

मिलती है। परस्पर की समानता तथा विभिन्नता से अवगत होने के बाद प्रत्येक नागा के बारे में सविस्तार विचार किया जा सकता है।

परन्तु प्रस्तुत पुस्तक में सभी नागाओं के बारे में लिखना संभव नहीं दीखता। पुस्तक के कलेवर के दृष्टिकोण से मैं इस स्थल पर तीन नागाओं—उत्तर के कोन्पक, मध्य के ल्होटा और दक्षिण के अगामी—पर कुछ विस्तार में वर्णन करूँगा। इन तीनों जनजातियों पर क्रमशः हैमनडार्फ, जे० पी० मिल्स और जे० एच० हटन की विशेष महत्वपूर्ण पुस्तकें हैं।

ल्होटा नागा—नागा जनजातियों की उत्तरी और दक्षिणी संस्कृतियों के मध्य में ल्होटा जनजातियों की संस्कृति फैली है। ल्होटा पर सेमा और अगामी संस्कृतियों का प्रभाव पड़ा है। उत्तर की अग्रो संस्कृति के भी कितने ही लक्षण परिलक्षित होते हैं। १९६१ की जनगणना के अनुसार ल्होटा की आबादी २६,५६५ है। यह जनजाति नागा पहाड़ी क्षेत्रों के एक छोटे हिस्से में रहती है। असमियों से उनका सम्पर्क बहुत दिनों से चला आ रहा है और दोनों में साधारणतया अच्छा सम्बन्ध रहा है।

ल्होटा की उत्पत्ति और आगमन के बारे में कितनी ही परम्परागत कहानियाँ प्रचलित हैं। कहा जाता है कि ल्होटा सर्वप्रथम जिस मैदानी क्षेत्र में रहते थे, उसे लम्का कहा जाता था। यह क्षेत्र नागा पहाड़ों के उत्तर या उत्तर-पूर्व में पड़ता है। वही से ल्होटा इस क्षेत्र में आये जहाँ वे आज भी निवास करते हैं। ल्होटा की शारीरिक विशेषता के बारे में जे० पी० मिल्स ने लिखा है। उनके शरीर का रंग हल्के भूरे रंग का होता है। उनके केश सीधे और खड़े होते हैं। कभी-कभी लच्छेदार और घुंघराले केश के भी उदाहरण मिलते हैं। उनके केश कटवाने के ढग सेमा और अग्रो नागाओं से मिलते-जुलते हैं। कोई भी मनुष्य अपने पीछे और बगल के सिर के बाल उस समय तक नहीं कटवाता जब तक उसने अपने किसी शत्रु को मारा न हो। सात वर्ष की आयु तक नागा लड़कियाँ सिर के बाल एकदम कटवाती रहती हैं।

ल्होटा, नागा के सभी गाँव पहाड़ों की चोटियों पर स्थित हैं। ये गाँव सुरक्षित स्थान में तथा झरने या अन्य जलाशय के पास होते हैं। कुछ गाँवों के नाम अग्रो भाषा में हैं। सम्भवतः ये गाँव ल्होटा ने अग्रो नागाओं को भगाकर प्राप्त किये होंगे। गाँव की रक्षा के लिए अगामी बड़ी दीवार खड़ी कर देते हैं और कोन्पक बेल की बनी झोपड़ियाँ लगा देते हैं, परन्तु ल्होटा साधारणतः गाँव की रक्षा के लिए तग खाई खोदते हैं। ल्होटा गाँव छोटे होते हैं और बड़े भी। इनके गाँव में बारह से लेकर तीन सौ पचास मकान तक होते हैं। ये मकान एक चौड़ी सड़क के दोनों किनारों पर बने रहते हैं। इन मकानों में मनुष्यों और जानवरों दोनों के रहने की व्यवस्था रहती है, परन्तु ल्होटा घर में धान रखना अच्छा नहीं समझते। वे उसे मकान के समीप बनी बाँस की कोठार (अल-भण्डार) में रखते हैं।

प्रत्येक ल्होटा गाँव दो या दो से अधिक खेल में बँटा होता है। खेल गाँव के एक हिस्से या टोनी को कहते हैं। दो खेलों के बीच में खुला मैदान होता है। प्रत्येक खेल में अनेक गोत्रों के सदस्य रहते हैं। प्रत्येक खेल में एक युवा-गृह रहता है, जिन्हें असम में मोरंग कहा जाता है। ल्होटा इसे चाम्पो कहते हैं। चाम्पो ल्होटा के सामाजिक संगठन में बहुत महत्वपूर्ण स्थान रखता है। इसी चाम्पो में गाँवों के निवासी इकट्ठा होते हैं और सभी तरह के विचार-विमर्श करते हैं। ल्होटा की प्रथा के अनुसार यदि वे नरमुण्ड के शिकार से लौटते थे, तो सर्वप्रथम मुण्ड यही भया जाता था। आज भी शादी के पहले तक ल्होटा युवा वहीं सोते हैं। औरतो के लिए युवा-गृह में आना वर्जित है। यह गृह गाँव के किनारे परन्तु सड़क के सामने में रहता है, फिर भी ल्होटा के गाँव में यही सुन्दरतम मकान होता है। इसकी लम्बाई बारह मीटर तथा चौड़ाई साढ़े तीन मीटर होती है।

युवा-गृह का भीतरी हिस्सा आकर्षक नहीं होता। यह भेंघेरा, गंदा और धुआँ भरा होता है। दीवारें लाज की बनी होती हैं। प्रत्येक किनारे में एक दरवाजा होता है। साधारणतया प्रत्येक नौ साल में युवा-गृह का पुनर्निर्माण होता है। इस अवसर पर उत्सव मनाया जाता है। चाम्पो के सचालक के लिए अलग सम्पत्ति की व्यवस्था की जाती है।

ल्होटा गाँव की दूसरी महत्वपूर्ण वस्तु वह वृक्ष है, जिसे 'मिनगेटुग' अथवा 'प्रधान' वृक्ष कहते हैं। यह वृक्ष गाँव के बीच में एक ऊँची जगह पर होता है। यह वृक्ष बहुत पवित्र माना जाता है। कहा जाता है कि पहले इनकी शाखाओं में नरमुण्ड लटकते रहते थे। गाँव की भलाई-बुराई इसी वृक्ष की कृपा पर निर्भर रहती है। इसकी पूजा होती है और इस वृक्ष से पत्ता या टहनी तोड़ने का सर्वथा निषेध है।

ल्होटा का मुख्य पेशा कृषि है। उनकी कृषि-प्रणाली को झूम कहते हैं। जंगल के एक खण्ड के पेड़-पौधे काट कर जलाये जाते हैं। ऐसी जमीन पर वे दो साल तक खेती करते हैं और फिर इस जगह को छोड़ कर दूसरी जगह जंगल जला कर खेती करना प्रारम्भ करते हैं। बीज बोने के पहले प्रत्येक साल धार्मिक उत्सव मनाया जाता है। इसी तरह के कितने ही कृषि-सम्बन्धी उत्सव मनाये जाते हैं। धान के अलावा मक्का, मिरचाई, बाजरा इत्यादि भी की खेती होती है। धान के बाद उसी खेत में रुई की फसल उपजायी जाती है। इसके अलावा तम्बाकू, नील और फल, विशेषतया सतरा, और पान की उपज की जाती है।

ल्होटा शिकार करने में भी प्रवीण होते हैं। वे शिकार अधिकतर कुत्तों की सहायता से भाले से करते हैं। शिकार में जाने के पहले वे कुत्तों को पूजा द्वारा पवित्र बना देते हैं जिस दिन गाँव में किसी का देहांत हो जाता है, उस दिन शिकार में जाना निषिद्ध है।

वे मुख्यतः मांस के लिए शिकार करते हैं। अधिकतर जंगली सूअर, हरिण, शेर, इत्यादि का शिकार होता है। हाथी बन्धकर पकड़े जाते हैं।

ल्होटा मछुए तथा तैराक भी होते हैं। दो या दो से अधिक गाँवों के सदस्य मिल कर पहले किसी जलाशय को मछली मारने के लिए विषाक्त करते हैं। मछली मारने की सर्वप्रिय प्रणाली यही है। इसके अलावा मछली मारने के लिए कितनी ही तरह के जाल भी प्रचलित हैं, जिनमें ओसा नामक जाल विशेष लोकप्रिय है।

ल्होटा महिलाएँ अनेक तरह के गृह-उद्योग-धन्धों में हाथ बँटाती हैं। सूत काटना तो प्रत्येक ल्होटा महिला जानती है। प्रत्येक स्त्री से यह प्रश्नाधीत की जाती है कि वह अपने पति तथा परिवार के अन्य सदस्यों को कपड़ा बुन कर देगी। कपड़ा रँगने का काम भी श्रौते करती है। ल्होटा श्रौते मिट्टी के बर्तन बनाना भी जानती है। ल्होटा का विश्वास है कि यदि मनुष्य की नजर पकते हुए मिट्टी के बर्तन पर पड़ती है, तो सब बर्तन फूट जाते हैं। टोकरी बनाने का काम मर्दों का है। वे इस उद्योग में बहुत प्रवीण होते हैं। श्रौतों को टोकरी बनाना निषिद्ध है। लोहे के उद्योग में ल्होटा पिछड़े हैं। दक्षिण के ल्होटा हथियार तथा औजार रंगमा से और उत्तर के ल्होटा आब नागा से खरीदते हैं जो इस उद्योग में बहुत कुशल हैं।

ल्होटा का प्रधान भोजन चावल है। मांस भी इनका प्रिय खाद्य पदार्थ है। वे लगभग सभी जानवरों का मांस खाते हैं। हाँ, मनुष्य-भक्षी शेर तथा अन्य ऐसे ही जानवरों का मांस कुछ ल्होटा नहीं खाते हैं। मांस काफ़ी समय तक सुरक्षित रखने की युक्ति के अधीन मांस को छोटे-छोटे टुकड़ों में काटकर तथा धुएँ से लेंक कर लगभग साल भर तक सुरक्षित रखा जाता है। ये चावल से बनी गराब के भी बड़े शौकीन होते हैं और खाते समय उसके बिना उन्हें चैन नहीं मिलती।

ल्होटा पुरुषों की पोशाक बहुत ही साधारण होती है। वे कमर में एक लँगोटी पहनते हैं जिसे 'लेगटा' कहते हैं। शरीर में पहनने की पीसाफें तरह-तरह की होती हैं। नाचने की पोशाक अलग होती है और शिकार करने की भी अलग। सेमा और अंग्रों नागाओं की तरह ल्होटा श्रौते भी बाजू पहनती हैं। गले में वे हार पहनती हैं। दाब ल्होटा के प्रमुख हथियार है जिससे वे अपने शत्रुओं की हत्या करते अथवा वृक्ष काटते हैं। दूसरा हथियार भाला है जिसकी लम्बाई साधारणतया दो मीटर होती है। एक विशेष प्रकार का घनुष, जिसे ओलो कहा जाता है, इस क्षेत्र में विशेष प्रचलित है। इनका प्रिय खाद्य-धन बाँसुरी है जिसकी मधुर आवाज़ से हमेशा ल्होटा के स्व-पर्वत भूँजते रहते हैं।

ल्होटा का सामाजिक संघटन भी कम विशिष्ट नहीं है। पूरी जनजाति तीन योव-समूहों में बँटी है। वे अंग्रियाँ हैं—टोमभाकटसेरा, इजमोटसेरा और भी-पीमसाडे।

इन तीनों श्रेणियों में से प्रत्येक में नौ-दस गोत्र पाये जाते हैं। इनमें से कुछ गोत्र छोटे-छोटे उपगोत्रों में विभक्त हैं। इन श्रेणियों और कबीलों के नाम की उत्पत्ति के साथ कितनी ही परम्परागत किंवदन्तियाँ प्रचलित हैं। कहा जाता है कि तीनों गोत्र-समूहों की उत्पत्ति उन तीनों भाइयों के नाम पर हुई है जो पृथ्वी पर सर्वप्रथम अवतरित हुए। इसी तरह प्रत्येक श्रेणी में गोत्र की उत्पत्ति के बारे में भी अलग अलग किंवदन्तियाँ प्रचलित हैं।

ल्होटा समाज में एक ही गोत्र के सदस्यों में विवाह नहीं होता है। कुछ गोत्रों में उपगोत्र भी होते हैं। इन उपगोत्रों के सदस्य पारस्परिक उपश्रेणी में विवाह कर सकते हैं। आधुनिक काल में इस तरह का विवाह (एक ही गोत्र की दो उप-श्रेणियों में) बहुत प्रचलित होता जा रहा है। इसी के साथ-साथ एक ही गाँव की दो श्रेणियों में भी शादी-विवाह करना अब पसन्द किया जाने लगा है। इससे बहु-मूल्य की किशत वसूल करने में कन्या के पिता को सहूलियत होती है। इस प्रचलन के कारण 'सेवा-विवाह' करने में भी सहूलियत होती है। अपने घर में रहकर भी कोई युवक अपनी पत्नी के पिता के घर में काम कर सकता है। ल्होटा में भाई के मरने के बाद उसकी विधवा से छोटा भाई विवाह कर सकता है, परन्तु यह उसकी इच्छा पर निर्भर है। वह अपने पिता की विधवा से भी शादी कर सकता है, परन्तु विधवा उसकी अपनी माँ नहीं होनी चाहिए। जे० पी० मिल्टन का कथन है कि यद्यपि ऐसी प्रथाएँ प्रचलित हैं और इस तरह की कितनी ही शक्तियाँ होती हैं, परन्तु यह ल्होटा-समाज में अच्छा नहीं समझा जाता।

ल्होटा-समाज में पारिवारिक सम्पत्ति का उत्तराधिकारी पुरुष ही होता है। पिता के मरने पर सम्पत्ति भाइयों के बीच बाँट दी जाती है। बँटवारे का ढंग बहुत ही न्यायसंगत प्रतीत होता है। बड़े भाइयों को, जिनकी शादी इत्यादि हो चुकी होती है, कम सम्पत्ति मिलती है और छोटे भाइयों को अधिक। पिता के द्वारा लिये गये ऋण के देनदार भी पुत्र ही होते हैं और यदि ऋण सम्पत्ति से अधिक हो तो वह भी उसी अनुपात से भाइयों में बाँट दिया जाता है। गोद लेने की प्रथा ल्होटा में अधिक प्रचलित नहीं है। नागा की अन्य जनजातियों में चैम, सेमा इत्यादि में गोद लेने की प्रथा प्रचलित है परन्तु ल्होटा में उतनी नहीं। लड़की को गोद लेने की बात तो ल्होटा जानते ही नहीं हैं। हाँ, कभी-कभी लड़के को गोद लिया जाता है।

ल्होटा-समाज में स्त्रियों का स्थान साधारणतया बराबरी का होता है। फिर भी, ल्होटा औरतों को अधिक इज्जत की नजर से नहीं देखते हैं। स्त्रियों का काम पति के लिए खाना बनाना, बच्चों की देखरेख करना, परिवार के सदस्यों के लिए कपड़ा तैयार करना।

तथा पानी और जलाशय तक इकट्ठा करना होता है। इन कामों को पूरा करने में पति बड़ा कष्ट उनकी सहायता करता है। लड़कियों की शादी छोटी उम्र में ही हो जाती है। उनसे शादी के मामले में सम्मति नहीं ली जाती। इसी कारण बड़ी होने पर वे अपने पति को तलाक देने में नहीं हिचकती। बसू-मूल्य लौटाने के कारण पत्नी तो अवसर पति को छोड़ देती है, परन्तु पुरुष ल्होटा अलाभ में रहने के कारण इस अवसर पर अपनी पत्नी का बहुत अनुनय-विनय करता है और तलाक न देने के लिए राजी करने की कोशिश करता है। अग्रे नागाग्रो में यह बात नहीं है। वहाँ बसू-मूल्य की प्रथा न होने के कारण पुरुष अपनी पत्नियों को तलाक देकर नयी नयी शादी किया करता है। मिल्स ने अपने एक परिचित अग्रो को नौ शादियाँ करते हुए देखा था।

साधारणतया ल्होटा के धार्मिक विश्वास को 'जीववाद' की संज्ञा दी गई है। उन्हें किसी परम इष्टदेव में विश्वास नहीं है। उनके देवी-देवता अधिकांशतया न भले हैं और न बुरे ही और न कुछ ऐसे प्रेत हैं जो ल्होटा को हानि ही पहुँचाते हैं। उनकी आस्था कुछ ऐसे देवी-देवताओं में है, जिन्हें पोटसो कहा जाता है। पोटसो की दुनिया आसमान में है। आसमान में भी पोटसो की कितनी ही दुनियाँ हैं जो तह में एक पर एक एक सजी हैं। ल्होटा का विश्वास है कि जो पोटसो पृथ्वी के अधिक नजदीक है, उन्हें प्रभावित करता है। पोटसो आकृति में मनुष्य से मिलते-जुलते हैं। उनके पास कितने ही सेवक और सेविकाएँ होती हैं। यह भी विश्वास है कि जिस तरह ल्होटा के पोटसो हैं उसी तरह सेना और अग्रो के भी पोटसो हैं। समय-समय पर पोटसो पृथ्वी पर आते हैं और याँव के (राटसेन) साधुओं से बात करते हैं। आने के पहले वे इन राटसेनों के पास अपने सेवकों को भेजते हैं। यही सेवक राटसेनों को उनके आने की सूचना स्वप्न में देते हैं। जिस दिन उनके आने का कार्यक्रम रहता है, सभी ग्रामीण अपने-अपने दरवाजे बन्द कर सबेरे ही सो जाते हैं। राटसेन भी अपने परिवार से अलग, एक कमरे में होता है। पोटसो अपने सेवकों के साथ आता है और राटसेन के कान में अपने उन चिह्नों के बारे में बोलता है, जिन्हें उसने अपने घर के बाहर बनाया है और जिनसे भविष्य के बारे में जानकारी प्राप्त की जा सकती है। प्रातः राटसेन उन चिह्नों को ग्रामीणों को दिखाता है और उनके रहस्यों को समझाता है।

'सिटीगों' जंगली जानवर का स्वामी समझा जाता है। सिटीगों जंगल में निवास करता है और कभी-कभी जानवरों को बुलाते हुये सुना जाता है। देखने में वह मनुष्य के समान होता है, परन्तु उसकी आँखियाँ सम्भी होती हैं और उसके पूरे शरीर में घन्ने होते हैं। गानों जंगल का दूसरा प्रेत है जो सिटीगों से मिलता-जुलता है। अत्येक याँव का

एक अलग देवता होता है, जिसे रागंसी कहते हैं। उसी की कृपा से गाँव की फसल अच्छी होती है। फसल और जानवरों के प्रेत की तरह ल्होटा नदियों के देवता में भी विश्वास करते हैं। छुपफू अथवा नदी का मालिक एक मनुष्य होता है, जो बड़ी नदी की तरह मे रहता है और नरमुण्डों से चूल्हा बनाता है।

ल्होटा का विश्वास है कि उनमें दो आत्माएँ होती हैं, जिन्हें ओमोन और मोगयी की संज्ञा दी गयी है। ओमोन मनुष्य की परछाई के रूप में दिखती है और जब बदली रहती है अथवा वर्षा होती है तब यह आत्मा मनुष्य के शरीर में विलुप्त हो जाती है। भयंकर रोग के समय भी शरीर को छोड़कर ग्रह आत्मा पहले ही मृत्युलोक में चली जाती है। अब नागाओ में भी इस तरह का विश्वास प्रचलित है। उनका विश्वास है कि मृत्युलोक इस दुनिया के नीचे है। वहाँ मृतात्माएँ उसी प्रकार रहती हैं, जिस प्रकार मनुष्य इस पृथ्वी पर रहता है। वे अपने परिवार के सदस्यों के स्वप्न में आती हैं और अपनी कुशलता के लिए हमेशा तत्पर रहती हैं। ल्होटा समाज में अनेक धार्मिक उत्सव मनाये जाते हैं, जिनमें गेना का विशेष महत्त्व है। गेना सामूहिक भोज को कहते हैं जिसमें गाँव के सभी लोग शामिल होते हैं, परन्तु जो मनुष्य गेना करना चाहता है वह उस समाचार को तब तक नहीं कहता, जब तक सब प्रबन्ध ठीक न हो जाये।

ल्होटा में अन्य नागाओ की तरह नरबलि की प्रथा थी। उनके धार्मिक विश्वास एवं सामाजिक संगठन में नरमुण्ड के शिकार का महत्त्वपूर्ण स्थान था। इनके समाज में युद्ध, मारपीट, खून-खराबी तथा शत्रुओं के शिकार की प्रथा खूब प्रचलित थी परन्तु ब्रिटिश सरकार ने इस प्रथा पर प्रतिबन्ध लगा दिया और बहुत हद तक वे शांतिप्रिय हो गये। ल्होटा नरमुण्ड-समूह के लिए हमेशा प्रयत्नशील रहते थे। परन्तु इसके लिए वे ऐसे खतरनाक काम नहीं करते थे जिनसे उनकी हत्या संभव हो। ल्होटा नर-नारी और बच्चे सिर काटने में नहीं हिचकते थे। हाँ, जिस बच्चे के दाँत नहीं होते थे, उसे वे मार तो डालते थे परन्तु उसका सिर काट कर अपने पास नहीं लाते थे। औरतों के सिर प्राप्त करने में विशेष इज्जत की बात समझी जाती थी। जिस दिन किसी गाँव पर चढ़ाई करनी होती, उस रात योद्धाओं के लिए अपनी पत्नी के साथ सोना वजित था। प्रातःकाल वे सभी एकांभी गृह में जमा होते, नरमुण्ड की पूजा करते, और सारे गाँव में धूमकर युवा-गृह में पुनः लौट आते। वहाँ ग्राम के वृद्ध और अनुभवी लोग उन्हें खाना खिलाते, अपनी पुरानी कहानी सुनाते और खुशी-खुशी नर-शिकार के लिए उन्हें विदा करते थे।

अंगामी नागा

दक्षिण नागा पहाड़ियों में अंगामी नागा जनजाति की सबसे अधिक आबादी है। यह क्षेत्र मणिपुर के उत्तर में अवस्थित है। नागा पहाड़ी संभवतः अंगामी का मूल निवासी-

स्थान नहीं है। हटन और मिलन के महत्वपूर्ण अध्ययन से पता लगा है कि वे किसी दूसरी जगह से आकर यहाँ बस गये हैं। कहाँ से, कब और कैसे आये है, इन बातों का सही-सही पता लगाना कठिन है, परन्तु उनकी सांस्कृतिक परम्परा के आधार पर यह स्पष्ट है कि वे दक्षिण के देशों से वहाँ आकर बसे हैं। अंगामी नागा कई श्रेणियों में बँटे हैं, जिनमें खोनामा, कोहीमा, बिसवेमा, टेगीमा, चकरीमा इत्यादि मुख्य हैं। खोनेमा श्रेणी के नागा ही मुख्य अंगामी समझे जाते हैं। इनकी अधिकांश आबादी छः गाँवों से केन्द्रित है। अंगामी नागाओं की इन श्रेणियों की बोली तथा रीति-रिवाज में थोड़ा-बहुत अन्तर पामा जाता है।

अंगामी नागा लम्बे कद के होते हैं। उनकी लम्बाई साधारणतया पौने दो मीटर होती है। पूर्वी श्रेणी के अंगामी खोनामा श्रेणी के अंगामी से कम लम्बे होते हैं। उनके शरीर पुष्ट, भारी और सुन्दर होते हैं। शारीरिक बनावट एवं आकृति के दृष्टिकोण से एक स्थान का अंगामी दूसरे स्थान के अंगामी से भिन्न होता है। केशों का रंग बचपन में लालिमा लिये होता है, परन्तु प्रौढ़ होने पर काला हो जाता है। उनके केश अधिकतर सीधे होते हैं और कभी-कभी लहरदार भी, परन्तु संकुचित केश का एकदम अभाव रहता है। उनके शरीर का रंग, विशेषतया उज्ज्वलतम गाँवों में, गौरवर्ण ही है। हटन का मत है कि अंगामी का कपाल-आयतन (Cranial capacity) यूरोपियन व्यक्ति के बराबर है और वे तीक्ष्ण बुद्धि के होते हैं। वे प्रागन्तुकों का भरपूर स्वागत करते हैं। प्रहसन तो उनके व्यक्तित्व का एक अंग हो बन गया है और वे कठिन परिस्थितियों में भी हँसते रहते हैं।

अंगामी गाँव पहाड़ों की चोटियों पर स्थित रहते हैं। मकानों की सजावट किसी सड़क या गली के किनारे नहीं होती। सेमा की तरह उनके मकान भी गाँवों में झर-उधर बने रहते हैं। ल्होटा की तरह इन्हें याम-नियोजक का कोई ज्ञान नहीं होता। साधारणतया उनके मकान का छब पुरब की ओर होता है और इसलिए वे पश्चिम को किसाटा कहते हैं, जिसका अर्थ 'मकान के पीछे' होता है। प्रत्येक मकान के सामने थोड़ी खुली जमीन होती है। एक मकान को दूसरे मकान से टेढ़ी-मेढ़ी पगडण्डी मिलाती है। उनके मकान लकड़ी और बाँस के बने होते हैं और सामने काफ़ी सुन्दर घाँग में नक्काशी की रहती है। गाँवों में यहाँ-वहाँ बैठने के लिए छोटे-बड़े चबूतरे बने होते हैं। ये चबूतरे पत्थर के बने होते हैं और इनकी ऊँचाई सत्रा मीटर से लेकर साढ़े छः मीटर तक होती है। इनके आधार की लम्बाई कहीं तिरछी और कहीं गोलाकार होती है। इनके गाँव की दूसरी उल्लेखनीय वस्तु स्मारक-पाषाण है : वे स्मारक-पाषाण साधारणतया गोलाकार और आयताकार होते हैं तथा पत्थर के बनावे जाते हैं। स्मारक-पाषाण साधारणतया गाँव के किनारे स्थित होते हैं। कहीं-कहीं वे गाँवों के बीच में भी देखे जाते हैं। इन

स्मारक-वाधाओं के ऊपर, सामान्यतया पूर्वी अंगामी गाँवों में, मृतक की काठ की लम्बी मूर्ति बनाकर स्थापित कर दी जाती है।

मोरंग या युवा-मृह का महत्त्व अंगामी गाँवों में विशेष नहीं है। अन्य नागा जन-जातियों की तरह न मोरंग के लिए अलग मकान होते हैं और न वहाँ युवक ही एकत्र होते हैं। किसी परिवार के कमरे में सोने के लिए एक ऊँचा चबूतरा बना दिया जाता है, अथवा बरामदे में ही एक ऊँचा मकान गाड़ दिया जाता है। किसी-किसी गाँव में तो मोरंग का चिह्न तक नहीं पाया जाता। जहाँ मोरंग हैं भी, वहाँ उनका उपयोग उत्सव या पर्व के अवसर पर ही किया जाता है। दूसरे अवसरों पर यदा-कदा कुछ समय के लिए युवक इकट्ठा होते हैं। आधुनिक काल में अंगामी नागाओं के बीच मोरंग का और भी ह्रास हो चुका है।

अंगामी अन्य नागाओं की तरह झूम प्रणाली द्वारा खेती करते हैं। परन्तु इनके अलावा उनके बीच सीढ़ीदार खेती भी बहुत प्रचलित है। इस तरह की खेती के लिए ढालू जमान पर चबूतरा बनाया जाता है और बाँध बाँधकर मिट्टी के कटाव को रोका जाता है। पानी के आधिक्य के कारण इस खेती में काफी धान उपजता है। कई प्रकार के धानों के अलावा मक्का, ज्वार, रुई तथा मिर्चा इत्यादि की भी उपज होती है। कुल्हाड़ी, खुरपी, सीमू (गन्ती) तथा हो इनके मुख्य कृषि-सम्बन्धी औजार हैं। भवेशियों में मिथन गाय, कुत्ते, सुअर उल्लेखनीय हैं। मुर्गे और मधु-मक्खी भी पाले जाते हैं।

अंगामी कई प्रकार के गृह-उद्योग-धन्धों में भी प्रवीण होते हैं। औरते काफी पतला सूत कातती और कपड़े बुनती हैं। कपड़े में तरह-तरह की नक्काशी निकालने की कला से भी वे परिचित हैं। प्रत्येक गाँव में लोहार का काम भी कुछ पुरुष जानते हैं। प्रत्येक गाँव में दो-तीन परिवारों का काम मैदान से लोहा लाकर उससे भाला तथा अन्य औजार बनाना होता है। टोकरी बनाने का उपयोग सभी गाँवों में प्रचलित है। अनेक कामों के लिए तरह-तरह की टोकरियाँ बनायी जाती हैं। बाँस की चटाइयाँ भी बनायी जाती हैं। मिट्टी के बर्तनों का उद्योग कुछ ही गाँवों तक सीमित है। इनके अलावा वे वाद्य-यन्त्र, मकान, औजार, तीर-धनुष इत्यादि भी बनाना जानते हैं।

अंगामी का प्रमुख खाद्य-पदार्थ चावल है। चावल के साथ-साथ कई प्रकार के जान-बरो का मांस भी वे प्रायः खाते हैं। गाय, सुअर और मुर्गे के मांस उनके लोकप्रिय खाद्य पदार्थ हैं। हाथी, मिथन गाय, बिल्ली इत्यादि के मांस को भी स्वादिष्ट समझते हैं। मांस खाने में औरतों, बच्चों इत्यादि को भी निषेध बरतना पड़ता है। उदाहरणार्थ, औरतें बन्दर तथा ऐसे जानवरों का मांस जिन्हें किसी जंगली पशु ने मारकर छोड़ दिया हो,

कमी नहीं खाती। बच्चे के लिए गाय, सुअर, कुत्ते या दूसरे जानवरों की मज्जा खाने का 'जेन' भक्ष्य निषेध है। साधारणतया दिन भर में वे दो बार खाना खाते हैं। जू नामक शराब को दिन भर पिया जा सकता है। जू शराब चावल से बनायी जाती है और कई प्रकार की होती है।

अंगामी के आभूषण और पोशाक का अध्ययन बड़ा ही दिलचस्प है। अंगामी लाल या काले रंग की किनारी लगी धोती पहनते हैं। किनारी चौड़ी और कहीं-कहीं पतली भी हो सकती है। इसके अलावा वे रंग-विरंगी किनारी लमी धोती का भी उपयोग करते हैं। बरसात के दिनों में पत्ते के बने टोप और उसी के बने बरसाती कोट का भी उपयोग किया जाता है।

अंगामी औरतों की पोशाक नीले रंग की साड़ी होती है। वे काली किनारीदार साड़ी भी पहनती है। मर्दों की पोशाक पहनने में उन्हें कोई आपत्ति नहीं। अंगामी औरतें शरीर के ऊपरी भाग में बिना बांह की बोडिस भी पहनती हैं। अविवाहित लड़कियों के सिर पर बाल नहीं होते और विवाहित औरतों के केश अच्छी तरह सजे रहते हैं। अंगामी पुरुष तथा औरतों दोनों के लिए उत्सव के समय अधिक रंगीन तथा आभूषित पोशाक पहनने की प्रथा है। औरतें और मर्द दोनों ही आभूषण पहनते हैं। मूँगा तथा सोती की मालाएँ दोनों ही पहनते हैं। सीप की मालाएँ भी वे पहनते हैं। कान में वे अनेक प्रकार की मालाएँ पहनते हैं। बांह पर वे हाथी-दाँत की बनी बाजू पहनते हैं। पूर्वी अंगामी का यह सबसे प्रिय आभूषण है। इसके अलावा वे पैर में काले रंग के बँत के कड़े पहनते हैं।

सामाजिक व्यवस्था—अंगामी जनजाति अन्य जनजातियों को तरह कई गोत्रों में विभक्त है। प्रत्येक गोत्र में अनेक परिवार होते हैं। प्रत्येक गाँव में एक से अधिक गोत्र के परिवार रहते हैं। इन गोत्रों में तरह-तरह के मतभेद के कारण झगड़े होते रहते हैं। एक ही गाँव के कबीलों के बीच काफी प्रतिद्वन्द्विता रहती है। यह अंगामी गाँवों की एक प्रमुख विशेषता है। ये गोत्र अंगामी सामाजिक संगठन की विशेष इकाई हैं, परन्तु अंगामी के सामाजिक इतिहास से यह भी स्पष्ट है कि उनके रूप बदलते रहे हैं। एक गोत्र-विशेष दो तीन छोटी-छोटी श्रेणियों में विभक्त होता जा रहा है। इन गोत्रों का नामकरण पूर्वजों के नाम पर किया गया है। एक ही गोत्र के सदस्य, घापस में जादी-विवाह नहीं करते, परन्तु एक ही गोत्र की विभिन्न श्रेणियों के मध्य विवाह हो सकता है।

अंगामी परिवार पितृ-सत्तात्मक है। सम्पत्ति का अधिकांश पुत्र होता है। साधारणतया पिता के जीवन-काल ही में भाइयों के बीच सम्पत्ति का बँटवारा हो जाता है।

ज्योंही पुत्र शादी करने के पश्चात् पिता से अलग घर बनाकर रहने लगता है, उसे पैतृक सम्पत्ति का एक भाग मिल जाता है। साधारणतया बड़े-छोटे सभी भाइयों को बराबर-बराबर सम्पत्ति मिलती है। हाँ, सबसे बड़े भाई को अधिक उपजाऊ जमीन मिल जाया करती है। पिता के मरने पर, जो सम्पत्ति उसके अधिकार में रहती है, वह सबसे छोटे भाई को मिल जाती है। पिता के मकान का अधिकारी भी उसका छोटा पुत्र होता है। यदि कोई अगामी पुत्रहीन रह जाता है, तो उसकी सम्पत्ति उसके भाइयों के बीच बराबर-बराबर बाँट दी जाती है। पिता की सम्पत्ति पर पुत्रों का कोई अधिकार नहीं होता। हाँ, पिता के आश्रूषण की अधिकारिणी पुत्रियाँ ही होती हैं। पिता व्यक्तिगत सम्पत्ति गाय, रुपये-पैसे इत्यादि भी अपनी पुत्री को दे सकता है।

अगामी के बीच गोद लेने की भी प्रथा है। पुत्रहीन पिता अधिकतर अपने गोत्र के बाहर के युवक को दत्तक पुत्र के रूप में ग्रहण करता है। ज्योंही बालक या युवक इसमें प्रवेश करता है, उसे नये सम्बन्धियों से नाता जोड़ना पड़ता है। दत्तक पुत्र ही सम्पत्ति का अधिकारी होता है। परन्तु दूसरे गोत्र का सदस्य होने के कारण कितनी ही तरह की बाधाएँ खड़ी हो जाती हैं। उसके अपने पुराने गोत्र का अधिकार जाता रहता है। गोद लेने के समय उत्सव मनाया जाता है। उत्सव उस गोत्र के पंच या पंचों द्वारा भी मनाया जाता है, जिसको छोड़कर वह युवक दूसरे गोत्र में प्रवेश करता है। परन्तु गोद लेने का उदाहरण देखने को कम मिलता है।

अगामी समाज में औरतो का स्थान निम्न दीखता है। औरते कानूनी रूप से सम्पत्ति की उत्तराधिकारिणी नहीं होती। परन्तु घरेलू और व्यावहारिक स्थलों पर उनका सहस्रपूर्ण स्थान होता है। प्रत्येक दृष्टिकोण से स्त्री अपने पति की सहयोगिनी है और प्रत्येक क्षेत्र में दोनों मिलकर काम करते हैं। पति प्रत्येक अवसर पर पत्नी की सम्पत्ति लेता है। दोनों के आर्थिक कामों में सुन्दर विभाजन है। यदि पुरुष शिकार और युद्ध करता है तो औरतें बुनाई और खाना बनाने का काम करती हैं। कृषि और वाणिज्य के काम तो दोनों के द्वारा किये जाते हैं। जब परिवार में कोई अतिथि आता है तब औरतें ही अतिथि-सत्कार का भार वहन करती हैं। यदि परिवार के सदस्यों के बीच झगड़ा शुरू होता है, तो उन्हीं का इनमें विशेष हाथ रहता है। ब्याह के अवसर पर महिलाएँ ही इस उत्सव को सफल बनाती हैं। घर के निर्वाचन में युवती को पूर्ण आजादी रहती है। तलाक की प्रथा प्रचलित है। कन्या-मूल्य थोड़ा-बहुत दिया जाता है। बहु-विवाह का अभाव है। विधवा पुनः विवाह कर सकती और यौन-सम्बन्ध को जारी रख सकती है। शादी के पहले भी अगामी लड़कियों को पूरी आजादी रहती है। उस अवस्था में भी यौन-सम्बन्ध रहता है, परन्तु वे बड़ी सतर्कतापूर्वक इस सम्बन्ध का निर्वाह करती हैं।

अंगामी गाँव की शासन-पद्धति भी कम विलचस्प नहीं है। प्रत्येक गाँव में एक मुखिया होता है जिसे 'पेहुमा' कहा जाता है। 'पेहुमा' का पद वंशगत होता है। मुखिया के करने पर उसका सबसे बड़ा लड़का ही उस पद का उत्तराधिकारी होता है। पिता की बीमारी के समय भी शासन का काम उसी को देखना पड़ता है। अँगरेजों के समय में अंगामी गाँवों में उपायुक्त द्वारा एक दूसरे मुखिया की नियुक्ति की जाने लगी। इसके कारण प्रत्येक गाँव में दो मुखिया रहने लगे हैं। अभी भी वही परम्परा जारी है। इन दोनों मुखियों के बीच बैगनस्य और मतभेद बना रहता है और इसी कारण गाँव का नेतृत्व दो भागों में विभक्त रहता है।

अपराध की जाँच मुखिया के तत्वावधान में नियोजित पंच द्वारा होती थी किन्तु अब तो अधिकांश मुकदमों सरकारी कचहरियों में चले जाते हैं। अपराध की जाँच में परम्परागत रीति-रिवाजों को आधार माना जाता है। रीति-रिवाज के मामले में बड़े और बूढ़े की सम्मति मानी जाती है। अंगामी समाज में वृद्ध लोगों की काफी इज्जत है। अंगामी ने किसी बात की सच्चाई प्रमाणित करने के लिए शपथ की प्रथा है। उनका विश्वास है कि झूठी शपथ लेने से घन-जन की क्षति होती है।

अंगामी के प्रति सामाजिक अपराध प्रमाणित होता है तो उसे परम्परागत नियमों के अनुसार कठोर दंड दिया जाता है। अंगामी नागाओं में कई प्रकार के परम्परागत दंड प्रचलित हैं। किसी 'गेना' या निवेद्य की अवहेलना करने के लिए दण्ड के रूप में जी आया होती है, वह ग्राम-कोष में जाती है। कभी-कभी इसके लिए गाँव-निष्कासन का भी दण्ड दिया जाता है। बलात्कार के अपराध के लिए अपराधी औरतों द्वारा पीटा जाता है। चोरी का अपराध प्रमाणित होने पर चुराई हुई सम्पत्ति की सात गुनी अधिक वस्तुएँ वसूल की जाती हैं। हत्या के अपराधी को सात से लेकर दस वर्षों तक के लिए गाँव से निकाल दिया जाता है।

अंगामी नागा भी नियोजित रूप से एक गाँव से दूसरे गाँव पटु चढ़ाई करता था। ब्रिटिश राज्य में ऐसी चढ़ाई पर जबरदस्त रोक लगा दी गयी थी, जो अभी भी जारी है। परन्तु इसके पहले तो गाँवों के बीच की चढ़ाई बहुत प्रचलित थी और नरमुण्ड शिंकारों तो खूब ही होता था। इस तरह की चक्रावृत्तों से गाँव की रक्षा करने के लिए अंगामी कितनी ही तरह के प्रयत्न करते थे। गाँव के चारों तरफ खाई खुदवा देते थे। गाँव के किनारे पर पत्थर की दीवार बनाते थे और रात में किले की अन्ध उपाय किया करते थे। अभी भी उनके अवशेष अंगामी गाँवों में देखने को मिलते हैं।

धर्म—अंगामी प्रेत-पूजक होते हैं, फिर भी उन्हें प्रेत के आकार-प्रकार का स्पष्ट ज्ञान नहीं होता। आस तौर पर ये अपने प्रेतों को 'टरहोमा' कहते हैं। 'टरहोमा' अर्थात् भी

होते हैं और बुरे भी। परन्तु पादरियों ने इनके 'टरहोमा' को अंतान की संज्ञा दी और उन्हें हानिकारक प्रेत बतलाया है। प्रेतों में सबसे मुख्य 'केपेनापूफ' है। 'केपेनापूफ' का अर्थ 'जन्मदाता' प्रेत है और इस प्रेत का परम्परागत कार्य सृष्टिकर्ता का है। 'केपेनापूफ' साधारणतया स्त्री समझी जाती है परन्तु कुछ भ्रगामी उसे पुरुष भी समझते हैं। केपेनापूफ का निवास-स्थान आकाश में समझा जाता है। भ्रगामी का यह भी विश्वास है कि जो मनुष्य अपने जीवन में पवित्रतापूर्वक रहता है, वह मरने के बाद आकाशलोक में चला जाता है और केपेनापूफ के साथ निवास करता है। केपेनापूफ एक उपयोगी प्रेत है।

'रटजेह' हानिकारक प्रेत है। इसी के इच्छानुसार अकस्मात् मृत्यु होती है। यदि किसी व्यक्ति की अकस्मात् मृत्यु खून गिरने के कारण हो जाती है तो ऐसी मृत्यु के लिए 'रटजेह' को ही उत्तरदायी ठहराया जाता है। 'भवेनो' भ्रगामी का तीसरा प्रेत है। इसी की प्रसन्नता से धन, जानवर इत्यादि में वृद्धि होती है। यह उत्पादन-सम्बन्धी प्रेत है। इसके विपरीत 'टनेपफू' हानिकारक प्रेत है। यह औरत, मर्द, बच्चे इत्यादि को ले भागती है और छिपा देती है तथा विवेकहीन बना देती है। यदि उस मनुष्य या औरत का पता लग जाता है, तो वह पुनः होरा में लाया जा सकता है। 'टसूखो' और 'डजूराबीदो' प्रेत हैं। प्रथम पुरुष है और दूसरी स्त्री है और दोनों में पति-पत्नी का सम्बन्ध है। ये सभी जानवरों के मालिक हैं। इनका कद नाटा होता है। इन्हें मनुष्य से दुश्मनी नहीं रहती। शिकार में जानवर इन्हीं की प्रसन्नता से मिलता है। 'भेउसीमा' स्वर्ग की राह की रखवाली करता है। 'टेखुरो' शेरों का मालिक है। 'अथेपो' एक अन्य प्रकार की परी है, जो मनुष्यों के घर में रहती है और उनकी सहायक होती है। 'किचीकेरो' एक दूसरा प्रेत है, जो पत्थरों में निवास करता है। इनके अलावा दूसरे 'टरहोमा' प्रेत हैं जिनके बारे में भ्रगामी को स्पष्ट ज्ञान नहीं है। यह पूछने पर कि सूर्य क्या है, उनका उत्तर होता है कि शायद वह नहीं जानता है, परन्तु सम्भवतः वह 'टरहोमा' है। इस तरह से कितने ही प्रेतों या टरहोमा का अस्पष्ट वर्णन भ्रगामी समाज में प्रचलित है, जिनकी तालिका प्रस्तुत करना यहाँ सम्भव नहीं है।

मृत्यु के पश्चात् व्यक्ति की क्या दशा होती है, इसके बारे में भ्रगामी अधिक माया-पन्ची नहीं करता। मृत्यु उसके लिए मायावह अवश्य है परन्तु फिर भी उसके लिए वह चिन्तित अथवा भयभीत नहीं रहता।

प्रेतों और देवताओं की आराधना के लिए भ्रगामी में कुछ खास व्यक्ति निर्धारित हैं। ये भ्रगामी समाज में महत्वपूर्ण स्थान रखते हैं। ऐसे व्यक्तियों में सबसे महत्वपूर्ण स्थान 'किमोबो' का है। प्रत्येक भ्रगामी गाँव में एक 'किमोबो' रहता है। 'किमोबो' उस-

गाँव का मूल निवासी होता है और उसके पूर्वज गाँव के निवासीओं में से एक होते हैं। 'केमोबो' सार्वजनिक उत्सवों का निर्देशक होता है और उनके मनाने की तिथि निश्चित करता है। वही गाँव के परम्परागत रीति-रिवाजों का लेखा-जोखा रखता है। इस पद का अधिकारी परिवार का सबसे वयस्क व्यक्ति होता है। उदाहरणार्थ, पिता की मृत्यु के पश्चात् उसका सबसे बड़ा पुत्र ही 'केमोबो' होगा, फिर क्रमशः उसका दूसरा भाई, तीसरा भाई इत्यादि।

पूजा को अंगामी लोग 'गेना' कहते हैं। 'गेना' अंगामी बोली के 'केना' शब्द का अपभ्रंश है, जिसका अर्थ निषेध है। अतएव 'टैबू' या निषेध के लिए भी 'गेना' शब्द का उपयोग होता है, जो जाति की किसी श्रेणी पर लागू होता है, परन्तु 'केना' उन निषेधों को कहते हैं, जो पूरी जाति पर लागू होता है। 'केना' और 'गेना' के अलावा 'तानु' भी एक शब्द है जो दोनों का बोधक है।

अंगामी कितनी ही तरह के 'गेना' या धार्मिक उत्सव मनाते हैं। इस अवसर पर अभ्य नृत्य और संगीत का आयोजन होता है। युवक अपनी पूरी पोशाक में, कतार में खड़े होकर भाव-अंगिका के साथ नृत्य करते हैं। इन पर्वों के नृत्य में बड़े प्रायः हाथ नहीं बँटाते। नृत्य के साथ-साथ वे गीत भी गाते हैं। विशेष अवसर के लिए अलग-अलग गीत होते हैं और ऐसे भी परम्परागत गीत हैं जो सभी अवसरों पर गाये जाते हैं। अंगामी बहुत तरह के सार्वजनिक और धार्मिक उत्सव मनाते हैं। सेकरगी (करवरी या मार्च) में, करागी काचू की पूर्णिमा (जून) में, सूगी रेचे की पूर्णिमा (सितम्बर) में और थेजू, केपु रेये (सितम्बर) में मनाये जाते हैं। इनके अलावा लीकवेगी, थेलूकूनी, टीयो, लीडेल, टेकेडेहे, टेकहेगी इत्यादि दूसरे पर्व भी हैं जिन्हें अंगामी मानते हैं। सेकरगी गेना बीमारी को रोकने के लिए प्रत्येक वर्ष के प्रारम्भ में मनाया जाता है। केजूकेपी शायद अंगामियों के सभी पर्वों में ऊँचे स्थान रखते हैं और बड़े दिलचस्प तरीके से मनाये जाते हैं। ये धान के खेत की चूहों से रक्षा करने के लिए मनाये जाते हैं। 'थेकरगी' उस अवसर पर मनाया जाता है जब धान की मोरी सिंचेड़ा खेत में लगायी जाती है।

अंगामी के ये सार्वजनिक पर्व कृषि के विभिन्न पहलुओं से सम्बन्धित हैं। कोई बीड़ रोपने के समय और कोई फसल काटने अथवा तैयार होने के समय मनाये जाते हैं। इन पर्वों के मनाने में नृत्य-गान का आधिक्य रहता है। चावल, मुर्गा, जू इत्यादि का भी उपयोग होता है। इस अवसर पर उनके परम्परागत जेत्तों की भी पूजा की जाती है। सचमुच, उनके धार्मिक उत्सव तथा पर्व उनकी धार्मिक तथा सामाजिक स्थिति के परिचायक हैं।

अंगामी नागा अन्य नागाओं की तरह दिन-दिन परिवर्तित होते जा रहे हैं। उनकी पुरानी सांस्कृतिक परम्परा उनके धार्मिक विश्वास तथा रीति-रिवाज इत्यादि में सांस्कृतिक सम्पर्क के कारण आशातीत परिवर्तन हो रहे हैं। जिस सांस्कृतिक विशेषता का वर्णन बटसर ने किया है, उसमें कितने ही उलट-फेर हटन (१९२१) को मिले और फिर हटन के बाद तो सांस्कृतिक परिवर्तन की गति और भी तेज होती जा रही है। इस समय आवश्यकता इस बात की है कि अंगामी तथा अन्य नागाओं के बदलते रूप का सविस्तार अध्ययन किया जाय।

अध्याय ४.

मध्य भारत की जनजातियाँ

बिहार की जनजातियाँ

बिहार की जनजातियाँ राज्य के दक्षिणी भाग में रहती हैं जो मुख्यतः पहाड़ी और जंगली पठार हैं। राज्य का उत्तरी अर्धभाग चिकनी मिट्टी की समतल भूमि है तथा यहाँ की आबादी बहुत घनी है। यहाँ मुख्यतया शमीण लोग रहते हैं तथा वैदिक काल से ही यह भारतीय सभ्यता का केन्द्र रहा है। बिहार के जनजातीय क्षेत्र में, जो भूगर्भशास्त्र के दृष्टिकोण से छोटा नागपुर तथा राजमहल पठार का एक अविविच्छिन्न सिलसिला है, राँची, हजारीबाग, गिरिडीह, पलामू, धनबाद, सिंहभूमि तथा संथाल परगना के प्रशासकीय जिले सम्मिलित हैं। १९७१ की जनगणना के अनुसार लगभग पचास लाख आदिवासी इन जिलों में रहते हैं और इनकी संख्या राँची में ६१.६ प्रतिशत, संथाल परगना में ३८.२ प्रतिशत तथा सिंहभूमि में ४७.१ प्रतिशत है। इससे स्पष्ट है कि इनकी जनसंख्या काफी घनी है। राज्य में तीस अनुसूचित जनजातियाँ हैं। इनमें संथाल (१५,४१,३४५), उराँव (७,३५,०२५), मुंडा (६,२८,९२१), हो (४,५४,७४६), भूमिज (१,०१,०६१), बड़िया (१,०९,३५७), सौरिया पहाड़िया (५५,६०६), विरहोर (२,४३८) तथा असुर (५,८१९) आदि कुछ प्रमुख जनजातियाँ हैं।

प्रजाति, भाषा तथा इतिहास

मानवविज्ञान की दृष्टि से इस क्षेत्र में बहुत ही कम अध्ययन हुआ है परन्तु वर्तमान जानकारी के आधार पर इन जातियों के प्रजातीय तत्त्वों के बारे में साधारण रूप से कुछ न कुछ प्रकाश डाला जा सकता है। गुहा ने १९४७ में इन जनजातियों को ओटो-आस्ट्रो-सायड की संज्ञा दी है। इन सभी जनजातियों में भाषा के विचार से विभिन्नता पायी जाती है। ग्रियर्सन (१९०६) ने इस प्रदेश की भाषाओं को दो भागों—आस्ट्रिक (जिसे स्थानीय रूप से मुंडा कहते हैं) तथा द्राविडियन—में विभक्त किया है। अधिकतर जनजातीय भाषाएँ मुंडा समूह से मिलती-जुलती हैं। सिर्फ उराँव लोगों की 'कुख' तथा सौरिया पहाड़ियों की 'मालेटा' भाषा ही द्राविडियन समूह से सम्बन्ध रखती हैं।

इन लोगों की भाषा-सम्बन्धी समानता तथा परम्परागत लोकगीतों के आधार पर राय (१९१५) ने आर्यों के आगमन के पश्चात् छोटा नागपुर में आने वाली सभी मुंडा जनजातियों का उत्तरी भाग से ऐतिहासिक सम्बन्ध जोड़ा है। दूसरी ओर राय यह भी बतलाते हैं कि द्राविडियन भाषा बोलने वाले कबीले, जैसे उराँव तथा सौरिया पहाड़िया, सर्वप्रथम दक्षिण से, कदाचित् नर्मदा क्षेत्र से, आकर पहले रोहतास में और तत्पश्चात् छोटा नागपुर तथा मथाल परगना में बस गये।

सांस्कृतिक प्रकार

इन जनजातियों में समकालीन (सिंक्रोनिक) अन्वेषणों के आधार पर यह कहा जा सकता है कि लगभग विगत एक हजार वर्षों में इन लोगों ने आर्थिक विशिष्टता प्राप्त कर ली है। इन विभिन्नताओं के कारण उनके भाषीय और ऐतिहासिक सम्बन्ध का महत्त्व जीवन में तुलनात्मक दृष्टि से तुच्छ है। उदाहरणार्थ, हम देख सकते हैं कि ऐतिहासिक तथा भाषीय सम्बन्ध के दृष्टिकोण से बिरहोर मुंडा से सम्बन्धित है, परन्तु अपनी अनुकूलात्मक विशिष्टताओं (इकोलोजी स्पेशलाइजेशन) के कारण वे एक-दूसरे से बहुत भिन्न हैं। मुंडा गाँवों में रहते हैं, हल द्वारा खेती करते हैं तथा उनकी एक विस्तृत क्रियाविधि (रिचुअल सिस्टम) की पद्धति है, जबकि इसके विपरीत बिरहोर छोटे-छोटे समूहों में होकर शिकार की तलाश में तथा अन्य जंगली पदार्थों की खोज में एक जंगल से दूसरे जंगल में घूमते रहते हैं। उसी प्रकार सौरिया पहाड़िया भी यद्यपि ऐतिहासिक रूप से उराँव (समतल भूमि पर रहने वाली मुंडा के समान एक जाति) से सम्बन्धित हैं, फिर भी खाड़िया (मुंडा समूह के समतल पर रहने वाली खाड़िया जनजाति की एक पहाड़ी शाखा) में आर्थिक अनुकूलता तथा सामाजिक, सांस्कृतिक समीकरण की दृष्टि से ज्यादा समानता रखते हैं। दोनों जंगल की खेती करते हैं और छोटे-छोटे गाँवों में रहते हैं। बहुत ही अल्प यान्त्रिक उपकरण तथा घरेलू सामग्री उनके पास होती है। उनकी सामाजिक और सांस्कृतिक पूर्णता का स्तर नीचा है। इन दोनों जनजातियों और दूसरी जनजातियों के बीच विपरीत सांस्कृतिक व्यवस्थाओं का समानान्तर आंशिक रूप से, कम-से-कम सांस्कृतिक परिस्थिति (कन्चरल इकोलोजी) के द्वारा, समझा जा सकता है। इन मान्यताओं के साथ हम बिहार की जनजातियों को इन चार सांस्कृतिक प्रकारों में बाँट सकते हैं :

- (१) जंगल शिकारी प्रकार
- (२) समतल कृषि प्रकार
- (३) साधारण कारीगर प्रकार
- (४) पहाड़ कृषि प्रकार

इन प्रकारों के लिए जिन शब्दों का प्रयोग किया गया है, वे साधारण रूप से प्रत्येक के अनुकूल वातावरण तथा आर्थिक पेशे की ओर संकेत करते हैं। प्रत्येक प्रकार के साथ एक विशेष प्रकार की आबादी तथा सामाजिक-सांस्कृतिक पूर्णता (सोशियो-कलचरल इण्टीग्रेशन) सम्बद्ध है, जिसका वर्णन आगे किया गया है। यहाँ पर पाठकों को ध्यान रखना चाहिए कि इस वर्णन में संस्कृति की व्याख्या, विशेषकर साधारण समुदायों के अध्ययन में, अनुकूल वातावरण (इकोलोजिकल इन्वायरनमेंट) में व्यवस्थित होने की क्रिया को समझने के महत्त्व पर विशेष जोर देने के लिए की गयी है। किसी प्रकार भी निम्न-लिखित विवरण को वातावरण तथा निर्धारित आर्थिक ढाँचे के अन्तर्गत नहीं समझना चाहिये। इस लेख में वातावरण और निर्धारित आर्थिक सिद्धान्तों का किसी प्रकार प्रति-पादन नहीं किया गया है। इस संक्षिप्त स्पष्टीकरण के पश्चात् जंगल शिकारी, समतल कृषि तथा साधारण कारीगर तीनों प्रकारों का एक प्रारूप प्रस्तुत किया जाता है और उसके बाद पहाड़ कृषि प्रकार की विस्तार व्याख्या प्रस्तुत की गयी है।

(१) जंगली शिकार प्रकार

बिरहोर तथा कोरवा लोग इसी प्रकार में आते हैं जो विशेष रूप से शिकार और खाद्य-संग्रह की स्थिति में हैं तथा प्रायः पारिवारिक स्तर की पूर्णता प्रदर्शित करते हैं। प्रत्येक पितृवशीय परिवार एक जंगल से दूसरे जंगल शिकार तथा रस्सी के लिए कच्ची सामग्री की खोज में घूमते हैं। उनके शिकारों में मुख्यतः बन्दर, चूहा, खूँची, जंगली बकरे हैं तथा शिकार के उनके मुख्य उपकरणों में जाल, लाठी और कुल्हाड़ी प्रमुख हैं। चूँकि बन्दर तथा चूहों के शिकार में एक प्राथमिक परिवार से भी अधिक सहकारी लोगों की जरूरत पड़ती है इसलिए बिरहोर के घूमने वाले समूह अपने अन्य भाइयों को भी शामिल कर लेते हैं। यदि यह पितृवशीय परिवार भी छोटा पड़ जाता है तो वे मित्रों तथा सम्बन्धी परिवारों को अल्पकालिक तौर पर 'टडाओं' में शामिल कर लेते हैं। इस प्रकार दो या तीन परिवार एक साथ सामूहिक शिकार में सम्मिलित हो जाते हैं। वे लोग शिकार के अंगुष्ठा का भी नाम रख सकते हैं तथा साधारणतया एक इकाई के रूप में शिकार करते हैं। परन्तु कुछ खास-खास कामों, जैसे रस्सी बनाने के लिए 'चोप' का संग्रह, प्रत्येक व्यक्ति स्वतन्त्र रूप से करता है। बिरहोर औरतें भी महुआ के फल-फूल तथा सब्जियाँ, जो जंगलों के बाहरी हिस्सों में मिलती हैं, जमा करते समय चुपचाप और एकान्त में रहना ही अधिकतर पसन्द करती हैं।

दो या तीन छोटे-छोटे मिल परिवार जब एक 'टडा' या पड़ाव में ठहरते हैं तो इसका मतलब यह नहीं होता कि वे साथ ही साथ एक से दूसरी जगह जायें अथवा गिरोंह के नाम से पुकारे जायें। ये परिवार अपने पड़ाव बहुधा आर्थिक स्थिति, सम्बन्ध या दूसरे कारणों से बदलते रहते हैं। जीवन का संघर्ष इनके लिए इतना कठिन होता है कि पिता बहुत ही

कम अपने पुत्रों को, जिन्होंने अपने पिता के समूह को छोड़ दिया है, अपनी मृत्यु होने तक देख पाता है, यद्यपि अपने पिता की मृत्यु तक साथ रहना उनका कर्तव्य माना जाता है। पिता की मृत्यु के पश्चात् एक समूह साधारणतया सबसे बड़े लड़के के नेतृत्व में एक साथ रहता है, परन्तु अनेक कारणों से इस नियम का भी वे भली-भाँति पालन नहीं कर पाते।

किसी एक स्थान में एक परिवार या एक समूह का रहना इस बात पर निर्भर करता है कि साप्ताहिक हाटों में बेंचने के लिए कब तक उसे शिकार तथा रस्सी बनाने के समान जंगल से मिलते रहते हैं। साधारणतया एक स्थान पर इनका पड़ाव पाँच महीने से लेकर चार वर्ष तक का होता है। कभी-कभी वे उस स्थान को किसी धार्मिक कारण से भी छोड़ सकते हैं, जब कि एक अपेक्षाकृत स्थायी पड़ाव में प्रत्येक विवाहित जोड़ा छोटी छोटी शकु के आकार की झोपड़ी में रहता है। ऐसी झोपड़ियाँ जंगली पेड़ों की पत्तियों तथा डालों से बनायी जाती हैं।

प्रत्येक पितृवशीय परिवार का अपना एक धार्मिक पवित्र स्थान होता है जहाँ एक छोटा-सा मिट्टी का डला शाल के पेड़ की एक टहनी पर लटका रहता है। यह हमेशा परिवार के सबसे बड़े सदस्य की झोपड़ी के पीछे रखा जाता है। इसे 'बोगा कुम्भा' कहा जाता है। जब वे एक जगह से दूसरी जगह जाने लगते हैं तो सबसे बड़ा सदस्य बड़ी गम्भीरता तथा पवित्रता की भावना के साथ इसको लेकर आगे-आगे चलता है। इस बोगा कुम्भा के अलावा, बिरहोर परिवार बहुत से जंगली भूत-प्रेतों, जंगली जानवरों जैसे बाघ, भालू तथा हनुमान की भी पूजा करते हैं। उनके सभी धार्मिक विधि-संस्कार पारिवारिक स्तर पर किये जाते हैं। निम्नलिखित सूची से, जो बिरहोर के चार स्थायी पड़ावों के अध्ययन के आधार पर बनायी गयी है, हमें उनकी सामाजिक-सांस्कृतिक पूर्णता के स्तर के बारे में और भी बातों का पता चलता है।

क्र.सं.	स्थायी परिवार गाँव के की संख्या नाम	भ्रमण करने वाले समूहों की संख्या	मनुष्यों की कुल संख्या	झोप- डियों की संख्या	विशानपुर आना (जिला राँची) से उसकी दूरी
१. मजीरा	३	२	२७	६	५ किलोमीटर दक्षिण-पूर्व
२. सरका	२	१	१०	५	३ किलोमीटर दक्षिण-पूर्व
३. चटकपुर	७	३	२८	१०	१६ किलोमीटर उत्तर-पूर्व
४. नरमा	३	३	१०	५	१३ किलोमीटर उत्तर-पश्चिम

(२) समतल कृषि प्रकार

दूसरे प्रकार में संथाल, मुण्डा, उराँव, हों तथा अन्य जनजातियाँ आती हैं जो साधारणतया इस पठार के लहरदार प्रदेशों में रहती हैं तथा मुख्यतया हल की खेती करती हैं। शिकार तथा मछली मारना प्राचीन काल में उनके लिए बहुत ही महत्व रखता था परन्तु अब उसका सिर्फ आनुष्ठानिक या औषिचारिक महत्व ही रह गया है। वे लोग स्थायी गाँवों में बसते हैं जहाँ ५० से लेकर १०० परिवार तक रहते हैं। गाँव की जनसंख्या १०० से लेकर ५०० तक होती है। सभी जनजातियाँ पितृवशीय तथा पितृस्थानीय हैं, तथा कुल गाँवों के बाहर शादी-बिवाह करते हैं। प्रत्येक गाँव दो मुखियों के अधीन रहता है—एक लौकिक, दूसरा धार्मिक। इनका पद बिलकुल आनुवंशिक होता है। परम्परागत रूप से, प्रत्येक जनजाति में एक क्षेत्रीय राजनीतिक अधिकारी भी होता है जो एक गाँव के बीच अथवा एक-दूसरे गोत्र के लोगों के बीच होने वाले झगड़ों का निपटारा कराता है।

धार्मिक तथा सामाजिक कार्य गाँव के स्तर पर सम्पादित किये जाते हैं। प्रत्येक गाँव में नृत्य के लिए तथा आपस में मिलने के लिए एक स्थान होता है। प्रत्येक गाँव के लिए एक धार्मिक पवित्र स्थान, कब्रगाह तथा शयनागार (यह सथाल लोगों में लागू नहीं होता) होता है। गाँव एक महत्वपूर्ण सामाजिक इकाई है तथा स्टीबार्ड के शब्दों में 'सामाजिक-सांस्कृतिक पूर्णता लोक-स्तर पर है।'

(३) साधारण कारीगर प्रकार

तीसरे प्रकार में बहुत से कारीगर हैं, जैसे—करमाली (२६,५०६), लोहरा (६२,६०६), महली (६७,६७६) तथा चीक बड़ाइक (३०,७७०)। ये खेती करनेवाली जनजातियों के गाँवों में बिखरे पाये जाते हैं तथा उनकी आवश्यकताओं की पूर्ति करते हैं। करमाली तथा लोहरा परम्परागत रूप से लोहार का काम करते हैं तथा गाँव वालों को कृषि और अन्य औजार देते हैं एवं पुराने यन्त्रों की मरम्मत भी करते हैं। महली व्यावसायिक ढंग से उलिया बनाने का काम करते हैं तथा ढोल बजाते हैं, जबकि चीक बड़ाइक जनजातियों के परम्परागत जुलाहे होते हैं। इनके दो से छः तक जनजाति परिवार एक कृषि जनजाति के गाँव में रहते हैं तथा सभी व्यावहारिक कार्यों में ये उनके अभिन्न भाग समझे जाते हैं। अपनी जीविका के लिए ये गाँव की हाटों पर निर्भर करते हैं जो परम्परागत बस्तु-विनिमय के सिद्धांत पर संगठित किया जाता है। वे अपनी आजीविका और भी अन्य फुटकर कार्यों से चलाते हैं परन्तु बाजारों के प्रभाव तथा मुद्रा-प्रचलन (मनी इकोनोमी) के कारण उन लोगों के पेशे पर इसका बहुत बुरा असर पड़ा है। वे या तो अब जय के बागानों में या शहरों में जाकर नौकरी खोजते हैं या गाँवों में ही खेती के कार्यों की तलाश करते हैं।

(४) पहाड़ कृषि प्रकार

इस प्रकार में तीन जनजातियाँ आती हैं—सौरिया पहाड़िया, पहाड़ी खाड़िया तथा असुर। ये तीन जनजातियाँ तीन विभिन्न क्षेत्रों में पहाड़ों पर निवास करती हैं। उनके विकसित होने की अपनी भलग ही पृष्ठभूमि है जिसका उल्लेख किया जा चुका है। फिर भी, सांस्कृतिक अनुकूलता (कल्चरल इकोलोजी) की दृष्टि से ये लोग समान हैं तथा एक ही वर्ग में रखे जा सकते हैं।

पहाड़ी खाड़िया—पहाड़ी खाड़िया सिंहभूमि जिले की पहाड़ियों में रहते हैं। ये लोग समतल स्थान पर रहने वाली खाड़िया की, जो हल की खेती करते हैं तथा सगठित गाँवों में रहते हैं, एक विशिष्ट शाखा माने जाते हैं जिनका उल्लेख आगे किया जा रहा है। वे पाँच से लेकर बारह परिवारों तक के समूह में रहते हैं। ये सामाजिक-सांस्कृतिक पूर्णता के पारिवारिक स्तर पर रहते हैं।

असुर—असुरों की सामाजिक-सांस्कृतिक पूर्णता भी पहाड़ी खाड़िया तथा सौरिया पहाड़िया के ही स्तर पर है। वे एक ही प्रकार के आर्थिक कार्यकलापों में भाग लेते हैं—परम्परागत रूप से वे लोहा गलाने का काम करते हैं। वस्तुतः छोटा नागपुर की जनजातियों को लोहा देने में उनका एकाधिकार (मोनोपोली) था। कच्चा लोहा तो वे जिन पहाड़ियों में रहते थे, वही से मिल जाता था। कोयला भी आसपास के जंगलों की लकड़ियों से मिल जाता था तथा इस प्रकार उन्होंने लोहा गलाने की साधारण प्रविधि (टेक्नीक) का विकास किया। परन्तु गत साठ वर्षों में बहुत से सामाजिक, आर्थिक तथा प्रशासकीय कारणों से इन लोगों ने अपने इस प्राचीन पेशे को छोड़ दिया है। इन लोगों के बीच लोहा गलाने की इस प्रविधि का ह्रास होता जा रहा है तथा इसी कारण उनकी आर्थिक स्थिति में बहुत-सी कठिनाइयों के आ जाने से उनमें तथा उनके वातावरण में एक प्रकार की अगवस्था आ गयी है। उनके सामने शिकार, खाद्य-संचय तथा मछली मारने के अलावा कोई दूसरा चारा नहीं रह गया है, फलस्वरूप उन्होंने खेती को अपना लिया है।

असुर छाँटे-छाँटे गाँवों में रहते हैं। वे अब अपने रीति-रिवाज तथा पर्व-त्योहारों को उतने बड़े पैमाने पर नहीं मनाते। वे मुश्किल से अपना पेट भर पाते हैं तथा उनकी जनसंख्या पर प्रभाव पड़ रहा है। गाँव का तथा पारिवारिक सगठन भी ढीला पड़ गया है। उदाहरण के लिए, किसी औरत को पत्नी के रूप में, कुछ दिनों के लिए रख लेना एक व्यावहारिक बात-सी हो गयी है क्योंकि उनके पास इतने पैसे नहीं रहते कि वे आवश्यक वैवाहिक खर्च जुटा सके। परन्तु वैवाहिक भोज को कुछ महीनों तक टालने का फल बहुत ही दुःख होता है कि वह हमेशा के लिए टल जाता है तथा गाँव वालों की दृष्टि में वह

मनुष्य बर्बारा ही रह जाता है। जो भी हो, इससे वह एक साधारण पारिवारिक जीवन-
भाषन करने के लायक हो जाता है।

सौरिया पहाड़िया (मालेर)—सौरिया पहाड़िया राजमहल के पहाड़ों की
चोटियों पर, संथाल परगना जिले के अन्तर्गत राजमहल, पाकुर तथा गोट्टा अनुमण्डलों में,
निवास करते हैं। उनके अधिकतर गाँव समुद्र की सतह से ४५० मीटर से लेकर ६००
मीटर की ऊँचाई पर बसे हुए हैं, परन्तु पड़ीस के समतल क्षेत्रों से अन्य गाँवों की ऊँचाई
६० से लेकर २०० मीटर तक है। बरहाट (बंगल) में बहुत से सौरिया गाँव पहाड़ी
की तलहटी से बसे हुए हैं। सामान्य रूप से पहाड़ियों के बीच समतल भूमि की तरह जो
सींचे वाले हिस्से हैं, उनमें संथाल रहते हैं जो एक खेती करने वाली जनजाति है तथा जिसके
साथ सौरिया लोगों का अन्तर दिखाया जा सकता है।

सौरिया प्रदेश की जलवायु विशेष रूप से समशीतोष्ण है। ग्रीष्म काल में तापक्रम
४७° से० से लेकर शीतकाल में ४३° में० तक रहता है। वर्षा पूर्व से पश्चिम की ओर घटती
जाती है तथा १४० से ११० सेण्टीमीटर के बीच होती है। आई समशीतोष्ण जलवायु के
कारण पहाड़ी भागों पर, जिनमें लावा मिट्टी की अधिक प्रचुरता है, पेड़-पौधे
तथा वनस्पति बहुतायत से होते हैं। इन जंगलों में बाघ, भालू आदि बहुत से जमनी
जानवर रहते हैं जो सौरिया लोगों के पालतू जानवरों पर आक्रमण करते रहते हैं। इन
जंगलों में शिकार ज्यादा नहीं मिलता। इस इलाके में पानी की सतह स्वभावतः अधिक
नीची है तथा ग्रीष्मकाल में पहाड़ी सोते तथा झरने सूख जाते हैं और सौरिया को, जो
बिलकुल इन्हीं के पानी के ऊपर निर्भर करते हैं, अत्यधिक कठिनाई का सामना करना
पड़ता है।

सौरिया पहाड़िया के गाँव लहरदार पहाड़ों की चोटियों पर बसे हैं तथा जंगलों से भरे
पहाड़ी ढाल पर लोग जंगल खेती करते हैं जिसपर उनकी पूरी आर्थिक स्थिति निर्भर करती
है। छः सौरिया गाँवों का अध्ययन करने के पश्चात्, जो तीन क्षेत्रों में से चुने गये थे, खेती
की दो अन्य प्रकार की विधियाँ, जिन्हें मिट्टा (बागवानी) तथा धानी (धान का खेत)
कहते हैं, ज्ञात हुई। मिट्टा खेती तथा धानी खेती में अधिक मजदूरी तथा प्रविधि (तकनीक)
की आवश्यकता होती है। साधारणतया सौरिया इस तरह की खेती के तरीकों की विन्या
नहीं करते। आज इस प्रकार की खेती की पद्धति को विकसित करने के लिए उनके पास
जमीन भी नहीं है। मुख्यतया उनके पास जो जमीन है उसे वे जंगल खेती के लिए ही,
जिसे स्थानीय भाषा में 'कुसपा' या 'खालू' कहते हैं, उपयुक्त समझते हैं। प्रत्येक परिवार
का ५ से १० बीघा तक खेत होता है जिसमें ये कुसपा खेती करते हैं। यह 'कुसपा' खेती
एकाध वर्ष के लिए दूसरे परिवार के साथ साझेदारी के रूप में पट्टे पर भी दी जा सकती है।

‘कुरुबा’ खेती की विधि पूरे सौरिया प्रदेश में एक ही-सी है। फरवरी अथवा मार्च के महीने में जंगल का एक विशेष टुकड़ा चुन लिया जाता है तथा उसमें कुछ विधि-संस्कार और बलिदान करने के पश्चात् जंगल काट दिया जाता है और पेड़-पौधे सूखने के लिए छोड़ दिये जाते हैं। मई और जून में मानसून की पहली वर्षा होने के पहले सूखे पेड़-पौधे जला कर राख कर दिये जाते हैं और जो कुछ बच जाता है उसे खेत से हटा दिया जाता है तथा बलावन के रूप में उसका उपयोग होता है। पहली बारिश के साथ खेत में बहुत बड़ी-बड़ी घास उग आती है। इस घास को उखाड़ कर खेत में ही छोड़ दिया जाता है जो खेत की पैदावार के लिए लाभदायक सिद्ध होती है। इस प्रकार खेत की पथरीली जमीन पर जब एक मोटी परत जम जाती है तो सौरिया पति और पत्नी अपने युवा बच्चों के साथ नुकीली छड़ियों से खेत में सुराख बनाकर उसमें बीज बो देते हैं। बोने का समय दो महीने तक अर्थात् जुलाई और अगस्त तक रहता है। तीन महीनों के बाद जब उन खेतों में भ्रकुर निकल आते हैं तो सौरिया अपने खेत में एक चबूतरा तथा झोपड़ी भी बनाता है तथा जंगली जानवरों, विशेषकर भालू से, खेत की सुरक्षा के लिए दिन और रात वही पर पहरा देता है। इस काल में अधिकतर गाँव के लोग, गाँव के बाहर कुरुबा खेती में ही रहने के लिए चले जाते हैं क्योंकि वे पाँच-सात किलोमीटर से भी अधिक दूरी पर अवस्थित होते हैं।

जब दिसम्बर में खेत पक कर तैयार हो जाता है तो वह फिर अपने खेत में, इस बार खेत के भूतों को, बलि देता है और पूजा करता है, फिर फसल को काटना शुरू कर देता है। जब वह अनाज को अपने गाँव की झोपड़ी में लाता है तो वह फिर एक बार विविध संस्कार सम्पन्न करता है, विशेषकर चूल्हे और झोपड़ी के नाम पर बलि-पूजा करता है। इन सभी बलि-संस्कारों के कामों में वह स्वयं पुजारी का काम करता है तथा प्राथमिक परिवार (न्यूक्लियर फैमिली) के लोगों में ही यह सीमित होता है। इससे पता चलता है कि सौरिया जैसे समाज में भी, जहाँ लोग जंगम खेती करते हैं, स्थायी प्रवास होता है।

सामान्य रूप से एक खेत के टुकड़े को दो बार जोता जाता है तथा उसके बाद उसे सूँ ही बंजर के रूप में कम-से-कम पाँच वर्ष तक छोड़ दिया जाता है। कम उपजाऊ जमीन में सिर्फ एक ही बार खेती की जाती है और उसे कफ़ी लंबे अरसे तक छोड़ दिया जाता है। बिहार के बाहर दूसरे राज्यों में भी, जैसे असम (झूम की खेती), मध्य प्रदेश (पोड़ु की खेती), उड़ीसा (दाही की खेती) के पहाड़ों पर बसने वाली जनजातियाँ भी लगभग यही जंगम खेती करती हैं, यद्यपि वे इसे विभिन्न स्थानीय नामों से पुकारती हैं। कुरुबा खेती के अलावा, ग्रीष्मकाल में वर्षा होने से पहले कुछ महीनों तक सौरिया पुरुष तथा स्त्री जंगलों

से लकड़ी काटकर और इकट्ठाकर पहाड़ों के नीचे लगनेवाली साप्ताहिक हाटों में उसे बेचने जाते हैं। स्त्रियाँ तथा बच्चे भी मौसमी जंगली फल तथा कन्द-मूल अपने भोजन की न्यूनता की पूर्ति के लिए इकट्ठा करते हैं। सभी प्रकार की खाद्य सामग्री, जिसमें मृतक गायों का मांस भी शामिल है, उपयोग में लायी जाती है। इसका प्रचलन कम-बहुत चला जा रहा है। इसी कारण वे पास-पड़ोस के रहने वाले हिन्दुओं से प्रभावित जनजातियों द्वारा हेय दृष्टि से देखे जाते हैं। परन्तु इतने मुश्किल से खाद्य की पूर्ति के सम्बन्ध भी वे बड़ी कठिनाई से किसी तरह अपनी जीविका का निर्वाह कर पाते हैं।

जीने के लिए उन्हें अनवरत संघर्ष करना पड़ता है। उनके वातावरण की कमी इतनी ज्यादा है तथा उनके विधि-उपकरण इतने अविकसित हैं कि उन्हें काफी परेशानियाँ उठानी पड़ती हैं, दुःखमय जीवन व्यतीत करना पड़ता है, भरण-पान नहीं मिलता तथा स्वास्थ्य भी बहुत खराब रहता है। जीवन में भोजन की चिन्ता तथा अनिश्चितता उनके लोक-गीतों, उनके खेलों तथा उनके स्वप्नों और एक प्रकार से उनके सामाजिक तथा सांस्कृतिक जीवन में व्यक्त होती है।

सौरिया गाँव छोटे-छोटे तथा बिखरे हुए होते हैं। उनमें दस से लेकर पचास प्राथमिक परिवार होते हैं। एक गाँव से दूसरे गाँव तक की दूरी १० से २० किलोमीटर की होती है। प्रत्येक गाँव में एक लौकिक मुखिया होता है, जिसे 'महतो' कहते हैं, परन्तु वर्तमान अवस्था में उसका स्थान समाप्त-सा हो गया है। ब्रिटिश सरकार के समय 'महतो' गाँव वालों से जमीन का लगान वसूल करता था परन्तु अब यह सीधे सरकारी एजेंटियों द्वारा स्वयं ही वसूल किया जाता है। सौरिया लोगों के बीच कोई स्थायी धार्मिक मुखिया नहीं होता, जैसा कृषि करने वाली जनजातियों के बीच पाया जाता है। धार्मिक विधि-संस्कार, केवल कुछ को छोड़कर, सभी पारिवारिक स्तर पर होते हैं। मुखिया प्रत्येक बार अलग-अलग चुना जाता है। सौरिया लोगों के बीच न गोश्र-संघटन होता है और न वे ग्राम-बहिर्विवाह की प्रथा का ही व्यवहार करते हैं। बहिर्विवाह के लिए वे दोनों पक्षों के सम्बन्धियों में तीन पुत्र तक की दूरी का विचार करते हैं।

अधिकतर सौरिया ग्रामीण अपने दादा के भाई तथा उसके बच्चों के नाम तक भी याद नहीं कर पाते। यह भी सौरिया-परिवार की सीधी-सादी प्रकृति की ओर संकेत करता है, जिसमें केवल पति-पत्नी तथा अविवाहित बच्चे तक ही पूरी अनिच्छता होती है। यह बात स्वरूपीय है कि दो भाई एक पहाड़ी पर कभी नहीं रहते। सबसे बड़ा पुत्र अपने पिता की मृत्यु के बाद उसकी जगहों का उत्तराधिकारी होता है। वैवाहिक सम्बन्ध-विच्छेद तथा दुबारा शादी की प्रथा इनमें बहुत पायी जाती है। लेखक की ऐसे

तीन लोगों से मुलाकात हुई है जो अपनी पत्नियों को पाँच बार छोड़ चुके थे। बहुत थोड़े यौन तथा खाद्य-निषेध (टैबू) सौरिया द्वारा पालन किये जाते हैं। वे सभी प्रकार के मांस खाते हैं। जहाँ तक यौन-सम्बन्ध का सवाल है, वे उस हद तक निषेध का पालन नहीं करते जिस हद तक संचाल तथा मुडा जैसी खेती करने वाली जनजातियाँ करती हैं। विवाह-पूर्व (प्री-मैरिटल), विवाहेतर (मल्ट्रा-मैरिटल) तथा निकटाभिगमन (इनसेस्ट) यौन-सम्बन्ध के उदाहरण मिलते हैं। यदि किसी व्यक्ति के चार लडके हैं जो अलग-अलग गाँवों में रहते हैं, और वह अपने सबसे बड़े लडके के घर पर मर जाता है तो उसका सबसे बड़ा लडका तथा उसके घर के सभी रहने वाले लोग (इनमेम्स) ही साधारण रूप से मलिन होंगे। परन्तु खेती करने वाली जनजातियों में पूरे गोत्र तथा कुछ स्थितियों में पूरे गाँव के लोग मलिन अथवा दूषित हो जाते हैं, तथा शुद्धीकरण के लिए विस्तारपूर्वक एक रीति-विधि का प्रयोग किया जाता है। संक्षेप में, पारिवारिक स्तर में भी सामाजिक-सांस्कृतिक पूर्णता बड़ी ही ढीली तथा निष्क्रिय मालूम पड़ती है। यही बात पहाड़ी खारिया तथा असुर लोगों पर लागू होती है।

न केवल आर्थिक एवं सामाजिक-सांस्कृतिक पूर्णता ही, बल्कि उनकी भावनाएँ भी, सौरिया की प्राकृतिक अवस्था के अनुरूप बन गयी हैं। अनेक सौरिया लोगों से साक्षात्कार करने के पश्चात् देखा गया है कि वे अभी वर्तमान प्राकृतिक अवस्था तथा वातावरण में ही रहना अधिक पसन्द करते हैं। मिट्टी के मकानों की अपेक्षा बाँस की बनी झोपड़ियों को वे अधिक पसन्द करते हैं। वे कुम्हों के बजाय झरनों से पानी पीना अधिक पसन्द करते हैं और प्रत्येक दशा में वे समतल भूमि पर रहने की अपेक्षा पहाड़ पर ही रहना अधिक दृढ़तापूर्वक पसन्द करते हैं। कुछ लोगों ने तो यहाँ तक कहा है कि यदि सरकार उन्हें समतल भूमि पर जाने को मजबूर करेगी तो वे नीचे जाकर आराम की जिव्दगी बिताने के बावजूद पहाड़ों पर ही बन्दूक की गोली खाकर मर जाना अधिक श्रेयस्कर समझेगे। इसके पक्ष में वे जो कुछ भी तर्क पेश करते हैं, वे अत्यन्त रोचक हैं। बहुत से लोगों ने बतलाया है कि पहाड़ों पर ही उनका परंपरागत घर है तथा उनके भूत और देवता वहीं निवास करते हैं इसलिए वे पहाड़ को छोड़कर किसी अन्य जगह नहीं जा सकते। दूसरा तर्क जो प्रायः सुनने में आया, वह यह था कि वे लोग 'कुस्वा' खेती और पेड़-पौधों के वातावरण को छोड़ना नहीं चाहते, क्योंकि यह सब उन्हें नीचे समतल भूमि पर नहीं मिलेगा। इन सर्वसाधारण तर्कों के अतिरिक्त आधे से अधिक लोगों ने नीचे रहने वाले लोगों के क्रूर स्वभाव के बारे में भी शिकायत की और कहा कि उनके साथ वे रहना पसन्द नहीं करते। ५७ प्रतिशत स्त्रियों ने भी नीचे मैदानी क्षेत्रों में जाने के प्रति अपनी अनिच्छा प्रकट की तथा बताया कि नीचे जाने से बच्चों को बीमारी हो जायेगी और वे मर जायेंगे।

सौरिया का यह संक्षिप्त विवरण यह विज्ञान के लिए पर्याप्त है कि किस प्रकार उन्होंने अपने को वातावरण के अनुकूल कर लिया है तथा एक बार अध्यस्त हो चुकने के बाद वे किसी भी दशा में इसे छोड़ना नहीं चाहते। सौरिया का यह वर्तमान अध्ययन और भी रोचक हो जायगा यदि हम उनकी अवस्थाओं पर ऐतिहासिक दृष्टि से विचार करें।

इस जनजाति के उद्गम तथा देशान्तर-गमन के विषय में बहुत सीड़ी बातों का पता चलता है परन्तु उनके परम्परागत तथा भाषा-सम्बन्धी सांस्कृतिक बातों से पता चलता है कि छोटा नागपुर के उराँव तथा राजमहल के सौरिया दो भाग हैं जो वृत्तकाल में सम्मिलित कभी एक ही जनजाति रही होंगी (राय, १९२८)। स्वदेश-सूची के आधार पर पता चलता है कि किसी समय वे एक भाषीय इकाई थीं, तथा उन्हें एक-दूसरे से अलग हुए लगभग १,००० से १,५०० वर्ष हो गये हैं। उनकी पौराणिक वृत्तकालों तथा परम्पराओं के आधार पर ही राय (१९१५) का यह विश्वास है कि यह पृथक्करण पश्चिमी बिहार के रोहतास नामक जगह पर हुआ जहाँ वे लोग (प्राचीन समूह) खेती का पेशा करते थे। यद्यपि उनके देशान्तर-गमन का निश्चित कारण विदित नहीं है, तथापि किसी प्रकार के हिन्दुओं का आक्रमण ही उनके इस पृथक्करण का कारण समझा जाता है। एक समूह छोटा नागपुर के जिलों में जा बसा जहाँ उसकी मुंडाजनजाति से मुलाकात हुई जो शायद उराँव लोगों की तरह उन्नत नहीं थी। दूसरा समूह भी पूर्व की ओर बढ़ता राजमहल के पहाड़ों में चला गया।

यदि यह ऐतिहासिक पुनर्निर्माण लगभग सही है तो यह सचमुच बहुत ही रोचक है क्योंकि यहाँ हम खेती करने वाली एक ऐसी जनजाति के बारे में जानते हैं जिसे पहाड़ों और जंगलों के बीच शरण लेनी पड़ी और फिर सामाजिक-सांस्कृतिक पूर्णता के शिकारी तथा जंगम खेती के स्तर को अपनाना पड़ा। यदि यह सत्य है तो टोटमी के (टोटमिक) कुल-बहिर्विवाह, युवक-शयनागार तथा एक ठोस पारिवारिक व्यवस्था, ये सभी-संस्कारों जो उराँव लोगों के द्वारा अभी तक सुरक्षित रखी गयी हैं, सौरिया लोगों में लुप्त हो गयी हैं।

यद्यपि सामाजिक सांस्कृतिक पूर्णता का यह विपरीत स्तर एक रोचक कल्पना है, तथापि यह स्पष्ट है कि इस प्रकार की घटना बहुत असम्भव है। राय (१९१५) ने, जिस समय बड़े ऊँचे तार्किक ऐतिहासिक पुनर्निर्माण का प्रचलन था, उराँव तथा सौरिया के लिए देशान्तर-गमन तथा प्रवासी जीवन के पक्ष में बहुत ही अपर्याप्त आधार प्रस्तुत किया।

इसके अलावा आज के सांस्कृतिक विकास तथा परिवर्तन के सिद्धान्त के आधार पर यह कहना अधिक सम्भव जान पड़ता है कि उराँव लोगों के बीच उपर्युक्त संस्थाओं का न तो विकास ही हुआ और न सौरिया लोगों ने उसे खो ही दिया ।

यदि सौरिया किंबदंतियों के सामाजिक तथ्यों पर विचार किया जाय तो इसका काल्पनिक पुनर्निर्माण का एक दूसरा ही तर्कयुक्त रूप प्रस्तुत होता है । भारत की बहुत-सी जनजातियों के विषय में यह दावा किया गया है कि वे संस्कृति के ऊँचे स्तर से नीचे गिर गयी हैं । राय (१९२८) ने भी उल्लेख किया है कि उराँव लोगों में किसी जमाने में बहुत सी महत्वपूर्ण (हिन्दू) प्रथाएँ, जैसे जनेऊ, एक ही देवता की पूजा करना, शाकाहारी भोजन तथा अन्य भी बहुत सी चीजें प्रचलित थीं । इसी आधार पर उनका यह मत था कि १५२० में संगठित कुरुख धर्म, एक धार्मिक आन्दोलन था । कुरुख धर्म का मूल अर्थ होता है—कुरुख या उराँव के वास्तविक पुराने धर्म की ओर लौटना । इस प्रकार के विश्वास तथा आन्दोलन का कारण हिन्दू तथा आदिवासियों के परस्पर सम्बन्ध की स्थिति में निहित है । भारत के बहुत से भागों की जनजातियाँ हिन्दुओं की रीति-विधियों का व्यवहार करने के लिए अपने पद बनाने की कोशिश कर रही हैं । उनका यह दावा उन्हें प्राचीन काल के उन महत्वपूर्ण दिनों की ओर ले जाता है जब मलिनता (पोल्यूशन) का आचार-विचार (प्रैक्टिसेज) अज्ञात था और उनका स्वयं अपना शासन था, आदि-आदि । इसका दूसरा दृष्टान्त भूमिज जनजाति (सिन्हा, १९५६) का है जिसमें आदिवासी लोग यह दावा करते हैं कि एक समय वे क्षत्रिय थे तथा अब वे अपनी इस ऊँची सामाजिक स्थिति में लौटना चाहते हैं ।

ऊँची हिन्दू जातियों की कर्मकाण्डी प्रदूषणता (रिचुअल पोल्यूशन) का दावा करते हुए इन जनजातियों का समूह अपने पड़ोसियों की आँखों में ऊँचा उठने की कोशिश कर रहा है, तथा ऊँचे स्तर पर अपनी अवस्था को सुधार कर जाति-व्यवस्था में प्रवेश कर रहा है ।

उपसंहार

वर्तमान अध्ययन से बहुत से निष्कर्ष निकलते हैं जो सैद्धान्तिक सत्यता की दृष्टि से बहुत महत्वपूर्ण हैं । यह जनजातियों के समूहों की, जो एक ही भौगोलिक प्रदेश के होते हुए भी विपरीत वातावरण में पले हैं, सांस्कृतिक अनुकूलता (कल्चरल इको-सोजी) की विधि के अध्ययन को प्रतिपादित करता है । इससे यह भी पता चलता है कि किस प्रकार वर्तमान विधि संस्कृति और विवरण-सम्बन्धी जानकारीयों का पारिभाषिक (टाइपोलोजिकल) दृष्टि से अध्ययन करने की एक संभावित पद्धति

(मेथोडोलॉजी) की धीर संकेत करती है। यह विधि संस्कृति का विवरण देनेवालों को सांस्कृतिक प्रकारों में विभक्त करने तथा उनकी विपरीत सांस्कृतिक या सामान्यतर सांस्कृतिक व्यवस्था को समझने का मौका देती है। बिहार में जनजातियों के वर्गीकरण की सभी विधियों में यह विधि मुझे सबसे अधिक लाभदायक जान पड़ती है। इससे हम जनजातियों का इतिहास जान सकते हैं। यह विधि किसी सांस्कृतिक प्राविधिक (टेक्नोलॉजिकल) स्तर पर अनुकूलता के कारणों तथा उसकी प्रक्रिया (प्रोसेस) के ऊपर अपना ध्यान केन्द्रित करती है और तब कुछ विपरीत सांस्कृतिक व्यवस्थाओं को उनके क्रियात्मक (फंक्शनल) सम्बन्ध की दृष्टि से समझने में सहायक होती है; उदाहरणार्थ, हमें यह जानने में सुविधा मिलती है कि पहाड़ी चारिया और सौरिया-पहाड़ियों में यद्यपि ऐतिहासिक दृष्टि से कोई सम्बन्ध नहीं है, तथापि भाषा में बहुत फर्क है। दोनों भिन्न-भिन्न क्षेत्रों में रहते हैं फिर भी सामाजिक संगठन में बहुत समानता रखते हैं। इस समानता के कारण उन दोनों का अनुकूल वातावरण है।

संक्षेप में इस अध्ययन का मुख्य प्रयोजन एक ऐसी पद्धति (Method) का सुझाव देना है जिससे भारत की जनजातियों की स्थिति का सामाजिक सांस्कृतिक (Socio-cultural-integration) के स्तर और सामाजिक वातावरण की दृष्टि से विचार किया जा सके अथवा धारणाओं (Conceptualised) के रूप में समझा जा सके।

उड़ीसा की जनजातियाँ

भारतवर्ष के सभी राज्यों की अपेक्षा उड़ीसा में जनजातियों की प्रतिशत आबादी सबसे अधिक है। यहाँ जनजातियों की राज्य की आबादी कुल आबादी का २३.११ प्रतिशत है। पूरे राज्य में १९७१ की जनगणना के अनुसार जनजातियों की कुल संख्या ५०,७१,९३७ है जो भारतवर्ष की जनजातियों की कुल संख्या का १३.३४ प्रतिशत है।

इस राज्य के कुल क्षेत्र का दो-तिहाई से ज्यादा भाग अग्रगण्य पहाड़ियों तथा जने जंगलों से भरा पड़ा है। पूरे क्षेत्र का एक-तिहाई से अधिक भाग, जो ५६,३५६ वर्ग किलोमीटर है, अनुसूचित-क्षेत्र घोषित कर दिया गया है। इसमें मोटे तौर पर कोरापुट जिला, गजाम ऐजेन्सी (सोरापा, पड़ाखोले मुंडा को छोड़कर), कन्दामातस तथा बालीमुंडा विविजन के साथ (उदयगिरि ताल्लुक के बोकापाड़ा खाड़ा को छोड़कर), मयूरभंज तथा सुन्दरगढ़ (गंमपुर और बोनाई राज्य) आते हैं। इसके अलावा केमोंडर के भूदयापीड़ तथा जुवंग-पीड़ और कालाहाडी जिला के अन्तर्गत कासीपुर के क्षेत्र जैसे छोटे-छोटे भाग भी हैं जहाँ अधिकतर जनजातियों की आबादी है। लगभग १५,२०० वर्ग किलोमीटर क्षेत्र को,

विशेषकर भूतपूर्व देशी राज्यों के कुछ भाग की अनुसूचित क्षेत्र घोषित करने के बारे में विचार किया जा रहा है।

उड़ीसा में न केवल भारतवर्ष के अन्य राज्यों की अपेक्षा जनजातियों की सबसे अधिक प्रतिशत आबादी है और न केवल असम के विभिन्न जनजातियों की तरह विभिन्न आर्थिक प्रकार, जातीय गुण, तथा विभिन्न परिवारों के जनजाति के लोग पाये जाते हैं, वरन् राज्य के अग्रगम्य भागों में रहने वाले बहुत से प्राचीनतम ढंग की रहन-सहन वाली जनजातियाँ भी पायी जाती हैं जो सम्भवतः बाहरी सम्पर्क से अछूती हैं। ऐसी भी जनजातियाँ पायी जाती हैं जो केवल अपने नाम के अलावा अपनी संस्कृति के सभी तरीकों को सुरक्षित नहीं रख सकी हैं और हिन्दू समाज में पूरी तरह से घुल-मिल गयी है। ये अपनी जनजातीय विशेषताओं को छोड़कर हिन्दू जाति-प्रथा के अन्तर्गत प्रवेश कर गयी हैं। ऐसी जनजातियों में सुन्दरगढ़, सम्बलपुर तथा बालंगीर-पटना जिलों के गोण्ड तथा भूइया लोग भूतपूर्व देशी राज्यों के सैनिक के रूप में काम करते थे। उनके बड़े-बड़े राज्य थे जिनसे पर्याप्त आय होती थी। आज वे आधुनिक सभी सुविधाओं से सम्पन्न घरों में रहते हैं। एक विशेष जनजाति के बीच भी, भौगोलिक तथा सामाजिक कारणों के द्वारा, बिल्कुल प्राचीन ढंग से लेकर उन्नत प्रकार के रहन-सहन वाले विभिन्न आर्थिक स्तर के लोग पाये जाते हैं। इन्हीं कारणों से एक विशेष जनजाति के बीच भी अनेक प्रकार के लोग पाये जाते हैं। उदाहरण के लिए सवरा में इस प्रकार के ग्यारह विभाजन पाये जाते हैं जिनमें ऊँचे पठारों पर रहने वाले, लुहार तथा कुषकों का उल्लेख किया जा सकता है।

इस राज्य में बासठ जनजातियाँ पायी जाती हैं। उनमें चौदह जनजातियों को अलग किया जा सकता है, जिनकी विभिन्न जातीय तथा भाषायी समूह के होने के कारण, अपनी निजी सांस्कृतिक विशेषताएँ हैं, उनके नामों और सांस्कृतिक विशेषताओं को निम्नांकित तालिका में दिखाया गया है :

संख्या प्रादिम जाति का नाम	जिले के अनुसार वितरण	पेशा	पूरी जनसंख्या	प्रजातीय समूह	भाषायी परिवार
१. कान्ध	फूलबनी, गजाम, कोरं(जोन्स), कालाहाण्डी, विश्वम्भर से पूरे राज्य में	भोजन-संग्रह शिकार तथा जंगम खेती, स्थायी खेती	१६६१	८,१८,८४७	प्रोटो-आस्ट्रोलायड
					दावीडियन

२. गोंड	सम्बलपुर, कालाहाण्डी बालनधीर, कोरापुट तथा भूतपूर्व राज्यक्षेत्र में बिखरे	स्थायी खेती	४,४५,७२५	"	"
३. सवरा	मुख्यतः गंजाम तथा कोरापुट में परन्तु पूरे राज्य में बिखरे	जंगम खेती तथा स्थायी खेती	३,११,६१४	प्रोटो मास्ट्रिक मास्ट्रो लायड	
४. सथाल	अधिकतर मयूरभंज, बालासोर तथा केंद्रोक्षर में	स्थायी खेती	४,११,१८१	"	"
५. परजा	कोरापुट	"	१,५६,८६६	"	"
६. कोल्हा	केन्द्रोक्षर, बोनाई, तथा मयूरभंज	"	२,०३,५१५	"	"
७. उराँव	सुन्दरगढ़	"	१,२६,०५६	"	ब्रावीडियन
८. किसान	गंगपुर, बोनाई, बामडा	"	१,२५,६६८	"	"
९. मुडा	सम्बलपुर, बामडा, मयूरभंज तथा गंगपुर	"	२,२१,३६६	"	मास्ट्रिक
१०. गदबा	कोरापुट	"	४३,६३६	"	(अल्प नीप्रीटो तत्व के साथ)
११. कोया	कोरापुट	"	५५,२८४	"	"
१२. भूहर्षा	केन्द्रोक्षर, सुंदरगढ़, पाल, हाहरा	गिरार, भोजन- संग्रह, जंगम खेती तथा स्थायी खेती	१,५६,८७८	"	मयूरभंज उद्विग्न
१३. जुवाँन	केन्द्रोक्षर	जंगम तथा स्थिर खेती	२१,८६०	(कुछ मास्ट्रिक मंगोलायड तत्व के साथ)	
१४. बोडो	कोरापुट	"	४,६७७	प्रोटो मास्ट्रो- लायड	"

इनके अलावा कोरवा, बिरहोर तथा खड़िया जैसी जनजातियाँ भी हैं जो पूर्णरूप से भ्रिकार तथा भोजन-संग्रह की स्थिति में हैं और खानाबदोश स्वभाव की हैं।

भौगोलिक दृष्टि से ये जनजातियाँ मुख्यतया उड़ीसा के दक्षिणी तथा उत्तरी भागों में निवास करती हैं। दक्षिणी उड़ीसा में कान्ध, सबरा, गोंड, परजा, मदबा, कोया तथा सेण्डो तथा उत्तरी उड़ीसा में संचाल, कोल्हा, उराँव, किसान, मुडा, भुइयाँ, तथा जुवाँग जैसी जनजातियाँ निवास करती हैं।

सम्पूर्ण रूप से दक्षिणी उड़ीसा में तथा विशेषकर कोरापुट जिले में रहने वाली जनजातियाँ अधिकतर प्राचीन तथा अविकसित दशा में पायी जाती हैं क्योंकि ये भाग अधिकांशतया भ्रम्य पहाड़ियों तथा घने जंगलों से घाच्छादित हैं, फलतः बाहरी दुनिया से उनके सम्पर्क में अधिकतम कठिनाइयाँ प्रस्तुत होती हैं।

अधिकांश जनजातियाँ एक जगह से आकर दूसरी जगह भ्रिन्न-भ्रिन्न कालों में स्थानान्तरित होती रही हैं परन्तु उनमें से प्रत्येक के बारे में यह जानना सम्भव नहीं है। उदाहरण के लिए हम लोग यह जानते हैं कि कान्ध, कान्धामाल से (जो उड़ीसा में उनका असली निवास-स्थान था) कालाहाण्डी जिले में भ्रम्य पहाड़ियों से लेकर कोरापुट जिले के मलकानजीरो तक, बाहरी प्रभावों से वंचित एक सुरक्षित स्थान में, जहाँ वे सुविधापूर्वक अपना प्रिय 'पोदू' या जंगम खेती कर सकें, स्थानान्तरित हुए। फिर, उनमें से अधिकतर लोगों ने नीचे के समतल भागों में आकर स्थायी खेती को अपना लिया है, और वे उड़ीसा के हिन्दू-समाज में पर्याप्त रूप से सम्मिलित हो गये हैं। अभी भी अधिकतर पहाड़ियों तथा जंगलों में उनका रहना इस बात का द्योतक है कि ये जनजातियाँ राज्य के प्राचीनतम निवासियों में से हैं।

प्रजाति

इस राज्य का बहुत कम ही शारीरिक मानव-विज्ञान की दृष्टि से अध्ययन हुआ है। अभी तक किये गये, अवलोकन के आधार पर उड़ीसा की जनजातियों में एकरूपता पायी गयी है तथा उन्हें प्रोटो-आस्ट्रोलायड के रूप में वर्गीकृत किया गया है। संस्कृत साहित्य में सबरा तथा कान्ध जैसी कुछ प्राचीन जनजातियों के शारीरिक गुणों का उल्लेख भी उपर्युक्त अवलोकन की पुष्टि करता है। केओझर जिला के जूभांग में कुछ मंगोलायड शारीरिक तत्त्व तथा कोरापुट के मदबा में नीग्रोटो तत्त्व के भी कुछ प्रमाण मिले हैं।

भाषा

भाषायी दृष्टिकोण से ये जनजातियाँ एक-दूसरे से भिन्न हैं। यह भिन्नता एक ही जनजाति की कई शाखाओं के बीच पायी जाती है, विशेषकर कान्ध के साथ इस प्रकार की

बात पायी जाती है। इन सभी मिश्र-भिन्न भक्ष्यी साधारणों को हावीडियन तथा आदिम, इन दो भाषावी परिवारों में बाँटा गया है तथा उपर्युक्त तालिका में इन जनजातियों का भाषावी सम्बन्ध देखा जा सकता है।

आर्थिक वर्गीकरण

जीवन-यापन के आधार पर उन्हें मुख्यतया तीन भागों में बाँटा जा सकता है—

(१) शिकारी और भोजन-संग्रह-कर्ता, (२) जंगम खेतिहर तथा (३) स्थायी कृषक। जो तो जनजातीय संस्कृति में आर्थिक विशिष्टता नहीं पायी जाती तथापि इन श्रेणियों की प्रत्येक जनजाति अन्य पेशों से भी अपनी जीविका का निर्वाह करती है। उदाहरण के लिए, कोरवा जो मुख्यतया शिकारी तथा खाद्य के लिये कन्द-मूल तथा फल के संग्रहकर्ता हैं, अपने अल्प आर्थिक साधनों की पूर्ति मधु-संचय के द्वारा करते हैं। इस काम में उन्हें निपुण समझा जाता है। सवरा तथा कान्ध जैसे स्थायी कृषकों के भी पहाड़ों के ऊपर जमीन के छोटे-छोटे भाग होते हैं जहाँ वे जंगल खेती, अस्थायी कृषि के द्वारा बाजरा तथा दलहन की पैदावार करते हैं और जिसकी बिक्री बाजारों में तुरन्त हो जाती है। ये सब बातें सीधे-साधे समाजों में केवल उनके आर्थिक जीवन की जटिलता की ओर संकेत करती हैं। उपर्युक्त श्रेणियों का निम्नलिखित रूप से विश्लेषण किया जा सकता है।

(१) जन-शिकार प्रकार

इस श्रेणी में बिरहोर तथा पहाड़ी खड़िया का उल्लेख किया जा सकता है। स्थानीय लोगों के बीच 'बिरहोर' जनजाति 'मनकडखीया' के नाम से प्रचलित है क्योंकि वे बंदर का मांस खाते हैं तथा उनके शिकार में वे प्रवीण होते हैं। इसके अलावा वे बूहा, खखी तथा कभी-कभी हरिण का मांस भी खाते हैं, यद्यपि जिस भौगोलिक वातावरण में वे रहते हैं उसमें बाघ, चीता और मेड़िया जैसे जानवर भी पाये जाते हैं। वे जंगली कन्द-मूल तथा फल भी संग्रह करते हैं, जिन्हें वे वर्षा के दिनों के लिए रख छोड़ते हैं क्योंकि वर्षा के दिनों में उनका स्थानान्तरण कुछ दिनों के लिए रुक जाता है। वे मधु का संचय भी करते हैं और उसकी बिक्री करते हैं तथा अपनी आवश्यकता की चीजों से उसे बदलते हैं। उनकी आर्थिक स्थिति जिस प्रकार की है उसे देखते हुए एक ही जगह पर ज्यादा दिनों तक रहना तथा अधिक संख्या में रहना उनके लिए सम्भव नहीं है और इसीलिए वे पत्तों की बनी अस्थायी झोपड़ियों में रहते हैं और छः से आठ परिवारों के छोटे गिरोहों में वे घूमते रहते हैं। के सुन्दरगढ़ जिले में पाये जाते हैं।

कोरवा सम्बलपुर तथा सुन्दरगढ़ जिलों के कुछ भागों में पाये जाते हैं तथा सिमला-पास की पहाड़ियों में रहते हैं। वे लोग बाघ के लिये कन्द-मूल तथा फलों के अलावा मधु तथा

सींग इकट्ठे करती है जिन्हें बाजारों में बेचते हैं। मैना जैसे छोटे-छोटे पक्षियों तथा पेड़ पर रहने वाली कबूतरों को पकड़ने में वे बड़े निपुण होते हैं। इन्हें वे समतल भूमि पर रहने वाले लोगों के हाथ बेचते हैं।

ऐसा अनुमान लगाया गया है कि इन घुमक्कड़ जनजातियों को अपने स्थान छोड़ने के लिए बाध्य किया गया था तथा समतल भूमि में रहने वाले अधिक शक्तिशाली लोगों के द्वारा वे पहाड़ियों में भगा दिये गये थे।

(२) पहाड़ी खेती प्रकार

कैवेंसर जिला के कुटिया तथा डागरिया कान्ध, बोडो, लजीय, सबरा, जुभांगपीड़ के जुवांग तथा बोनाई के पड़ी भूइया मुख्यतः इस श्रेणी में पाये जाते हैं। वे क्षेत्र जिसमें ये जनजातियाँ रहती हैं, बहुत भ्रम्य है और बाहरी प्रभावों से चिन्तामुक्त होकर जंगम खेती करने का एक अत्यन्त उपयुक्त स्थान है। इस प्रकार की खेती को प्रचलित रूप में 'पोद चासा' कहा जाता है। उत्तरी उड़ीसा में यह 'कउराई', 'बीरीबाजा', 'दाही' और 'रीरा' तथा दक्षिणी उडिसा में 'गीदीया' तथा 'दौउरगरं चारा' कहलाता है। इस प्रकार मुख्य फसल में चावल, विभिन्न प्रकार के बाजरे दाल तथा तेलहन पैदा किये जाते हैं।

जंगम खेती इस विधि से की जाती है : पहाड़ी का कोई एक ढालवाँ भाग इस काम के लिए चुन लिया जाता है जिसे वहाँ के पेड़ों को काटकर तथा छोटे-छोटे पौधों को उखाड़कर साफ कर लिया जाता है। इसके बाद कुछ समय तक इन पेड़-पौधों को यों ही छोड़ दिया जाता है। फिर उन्हें जलाकर राख कर दिया जाता है तथा उस राख को पूरे भाग में बिछा दिया जाता है। यह काम प्रायः मार्च और मई के बीच किया जाता है तथा पहली मानसून वर्षा प्रारम्भ होते ही बीज बो दिये जाते हैं। अक्टूबर और नवम्बर में जब पौधे बड़े हो जाते हैं तब जंगली जानवरों तथा चोरो से उनकी रक्षा करनी पड़ती है। दिसम्बर-जनवरी में फसल काटी जाती है। फसल काटने के बाद जमीन कई वर्षों तक परती छोड़ दी जाती है। साधारणतया तीसरे साल फिर जमीन के उसी टुकड़े में खेती की जाती है। उसके बाद इस जमीन के टुकड़े को चार से छः साल तक लगातार परती छोड़ दिया जाता है, जिससे उस अवधि में वह जमीन फिर प्राकृतिक रूप से अपनी उर्वरता वापस पा सके। उसके बाद गाँवों से दूर दूसरी जमीन के टुकड़ों को चुन लिया जाता है तथा उनमें बारी-बारी से खेती की जाती है।

आपसी सहायता के अनुसार जमीन के टुकड़ों को परिवार के बीच बाँट दिया जाता है। फिर भी, निजी स्वामित्व को मान्यता नहीं दी जाती तथा पूरे समुदाय द्वारा

सम्मिलित रूप से यह अभिवृद्ध होती है। कभी मेहनत के बावजूद भी खाद्य सामग्रियों को जमा करना खेती की प्रकृति तथा जीवन की विषम स्थिति के कारण सम्भव नहीं है।

इस प्रकार जो कुछ भी पैदावार होती है, उसकी प्रति अंश से कदमूष तथा फलों को इकट्ठा कर होती है। ये काम मुख्यतया औरतों के द्वारा और कभी-कभी मर्दों के द्वारा भी (जब उन्हें कुसंत होती है) किये जाते हैं। पुराने रहन-सहन के तरीकों को छोड़ने की अनिच्छा, नये विचारों की अनभिज्ञता, तथा स्थिर खेती के लिए उपयुक्त जमीन की कमी, अभी तक किये जाने वाले विनाशकारी भस्म-उत्पादन के तरीकों के मुख्य कारण है।

(३) समतल कृषि प्रकार

इस श्रेणी के अन्तर्गत देसुआ, कान्ध, परजा, गदबा, भाला, सबरा, समतल पर रहने वाले भूइवा, छिनकनल के जुबांग, किसान, उराँव, भोटाडा और गोंब जैसी जनजातियाँ आती हैं। स्थायी खेती इनके जीविकोपार्जन का मुख्य साधन है। इसके अलावा ये व्यापार, कारखानों तथा खानों में दैनिक मजदूरी जैसे काम-धन्धों के लिये भी जाती हैं। ये लोग लगभग चालीस से साठ परिवार वाले स्थायी गाँवों में रहते हैं। प्रायः इन गाँवों में दूसरी जनजातियों तथा दूसरी जातियों के लोग भी रहते हैं जिनका अपना-अपना विशेष पेशा होता है। आर्थिक स्थिति ज्यादा स्थायी तथा सुरक्षित होने के कारण उससे एक बड़ी जनसंख्या के लोगों का भरण-पोषण होता है, जिसमें पेशों पर आधारित अमीर और गरीब जैसे आर्थिक वर्ग की उत्पत्ति होती है। यह उन्नत समाज की विभिन्न शाखाओं के साथ रहने से और भी स्पष्ट हो जाता है। ये सब एक बड़े ही सामाजिक सांस्कृतिक महत्त्व की बातें हैं।

सामाजिक-धार्मिक विशेषतायें

जनजातियों की ऐतिहासिक, प्रजातीय भाषायी तथा भौगोलिक भिन्नताओं के बावजूद भी कुछ सामान्य मूल सिद्धांत हैं जिनके आधार पर इन लोगों का सामाजिक-धार्मिक जीवन व्यवस्थित है। गाँव (या शिकारी तथा भोजन संग्रहकर्ताओं के अस्थायी पड़ाव) सभी जगहों पर क्षेत्रीय इकाई समझे जाते हैं तथा अभी तक गाँव के मुखिया के अधिकार ही सभी प्रकार के अधिकार दिये गये हैं। मूडा या संस्थाएँ जैसी विस्तृत क्षेत्रीय संस्थाएँ कनोहा में पायी गयी हैं। हरेक जगह परिवार पितृवंशीय है। नातेदारी का संवदन अधिकांशतया वर्गसूचक आधार पर किया जाता है। सम्पत्ति का हस्तान्तरण, उत्तराधिकार तथा वंशावली, सभी पितृवंशीय सिद्धान्त पर आधारित हैं। लड़के तथा लड़कियों का नामनागुर कान्ध, भूइवा, बोन्डो, उराँव तथा जुबांग में पाया जाता है। फिर

भी जहाँ लोगों पर आधुनिक प्रभाव अधिक है, वहाँ इसका क्रमशः ह्रास होता जा रहा है। उदाहरण के लिए विवाह की प्रथा पहाड़ियों में रहने वाली जनजातियों, विशेषकर केरतिया कान्ध के बीच पायी जाती है। लोक-नृत्य और संगीत सभी लोगों के बीच पाया जाता है परन्तु जुवांग तथा सयाल लोगों के बीच विशेष तौर पर पाया जाता है। इनके पास लोक-गीतों का बहुत बड़ा संग्रह है। धर्म के अन्तर्गत मुख्यतया बलिदान के द्वारा ये अच्छे-बुरे भूतों की पूजा करते हैं। उर्वर पूजा (फर्टिलिटी कल्ट) से सम्बन्धित मानव बलिदान की प्रथा पहले कान्ध के बीच पायी जाती थी परन्तु मानव के स्थान पर अब भैंस की बलि दी जाती है। फिर भी, ऐसे लोगों का विश्वास है कि प्राचीन ढंग का मानव-बलिदान अब भी अगम्य तथा दुर्गम हिस्सों में प्रचलित है। जादू, टोना तथा इन्द्र-जाल काफी प्रचलित हैं। कन्न परप त्थर खड़ा करने की प्रथा (मेगालिक कल्ट) विशेष कर बोण्डो के बीच पायी जाती है।

उड़ीसा की एक पिछड़ी जनजाति—जुवांग

उड़ीसा की एक प्रमुख जनजाति जुवांग है। यह आदिवासी जाति केभोंशर, ध्याकाल इत्यादि क्षेत्रों में विशेष रूप से निवास करती है और मुख्यतया इन क्षेत्रों के जंगलों तथा पहाड़ों पर पायी जाती है। इसकी जनसंख्या के बारे में ठीक-ठीक कहना कठिन है क्योंकि प्रत्येक परिवार की गिनती करना सम्भव नहीं है। १९६१ के जनगणनानुसार इसकी आबादी २१,८९० है। कुछ मानव वैज्ञानिकों का विचार है कि इसकी आबादी कम होती जा रही है परन्तु जनगणना के आधार पर यह कहना कठिन हो जाता है क्योंकि १९२१ ई० की जनगणना के अनुसार इसकी आबादी केवल १०,००० के लगभग थी।
आर्थिक व्यवस्था

जुवांग के बीच जंगल जलाकर खेती करने की प्रणाली प्रचलित है और इसी तरह खेती कर वे अपनी जीविका चलाते हैं। मार्च के महीने में वे जंगलों को काट डालते हैं और पौधों को सूखने के लिए छोड़ देते हैं। जब पौधे सूख जाते हैं तो उनको जलाकर फैला देते हैं; फिर वे लकड़ी के भोजार से जमीन में छेद करते हैं और बीज रोपते हैं। इस तरह के भोजार को वे अपनी भाषा में 'गारोडा' कहते हैं। गारोडा उस युग की याद दिलाता है जब इसी तरह की लकड़ी से खेती होती थी और उस समय के लोग हल से एकदम अपरिचित थे। जुवांग कुछ पर्वतीय समतल क्षेत्रों में अब अपने छोटे हल चलाते नजर आते हैं। इस तरह जंगल जलाकर खेती कर बाजरे और कहीं-कहीं धान की भी खेती करते हैं। जहाँ वे पहली बार जंगल जलाते हैं, वहाँ दो-बार से अधिक खेती नहीं करते। उस स्थान में पौधे बढ़ने के लिए छोड़ देते हैं और लगभग दस वर्ष के बाद फिर वहाँ जंगल जलाकर खेती करते हैं।

शिकार में भी वे प्रवीण होते हैं और बंदी के बलाका के शिकार करके भी अपनी जीविका चलाते हैं। जुवांग शिकार करना अधिकांशतया सर्मी में प्रारम्भ करते हैं। प्रत्येक साल जब वे प्रथम बार शिकार करना शुरू करते हैं तो झोन्वार गाँव के लोग इकट्ठे होते हैं, पूजा-बलिदान सम्पन्न होता है और तब इसके बाद नये ग्राम खीकर वे सभी एक साथ मिलकर उत्सवपूर्वक शिकार करने जंगलों में चले जाते हैं। जो व्यक्ति सफलतापूर्वक कोई जानवर मारता है, वह राजा बोधित किया जाता है, उसे लोग भाला पहनाते, सिर पर पगड़ी बाँधते हैं और मरे जानवर को उसके घर या जंगल के किसी झरने के पास लाते हैं। वहाँ जानवर के खून को पत्ते के दोने में रखकर उसे पूर्वजों के नाम पर अर्पित किया जाता है और इसके बाद जानवर का मांस बराबर हिस्सों में बाँट दिया जाता है। यदि किसी के कुत्ते ने शिकार में पूर्ण सहायता की है तो उसके मालिक को कुत्ते का हिस्सा भी मिलता है। शिकार करने वाले को कुछ अधिक हिस्सा मिलता है। जंगलों में वे घूमते हैं, गाते हैं और जो भी जानवर मिलते हैं उनका शिकार करते हैं। तीर और धनुष ही उनके शिकार के प्रमुख अस्त्र हैं। बिरहोर की तरह वे बन्दर का शिकार अधिक करते हैं। मछली मारने में भी वे बड़े प्रवीण होते हैं। वे जाल और अन्य तरीकों से मछलियाँ पकड़ते हैं और उन्हें उबाल कर मसाले के साथ खाते हैं।

जुवांग कुछ समय पूर्व तक कपड़े की जगह पत्ते पहनते थे। कुछ मानव वैज्ञानिकों ने जुवांग के कुछ क्षेत्रों में उन्हें १९४२ में पत्ते पहने भी देखा परन्तु अब उनके बीच कपड़े का प्रचलन हो गया है और वे पत्तों की जगह कपड़े पहनने लगे हैं।

सामाजिक व्यवस्था

सामाजिक दृष्टि से जुवांग बहुत से कबीलों में बँटे हुए हैं। इन कबीलों के नाम किसी जानवर, वृक्ष, पक्षी, फूल इत्यादि के नाम पर रखे जाते हैं। जिस पक्षी, जानवर या पौधे के नाम पर इनके गोत्र का नाम होता है, उनका वे आदर करते हैं और किसी भी हालत में उन्हें क्षति नहीं पहुँचाते हैं। अपने गोत्र में शादी भी नहीं करते हैं। इस तरह के गोत्र को वे अपनी भाषा में 'अबोक' कहते हैं। जुवांग के गाँव में युवा-मूह की भी संस्था है जिसे वे अपनी भाषा में 'बरबार' या 'मंडाधर' कहते हैं। मंडाधर के अंशर के अधिकांशतया गाँवों में पाये जाते हैं परन्तु ध्यकानाल और पालनहरा इत्यादि क्षेत्रों में वे लुप्त-से हो गये हैं। मंडाधर जुवांग के गाँवों के बीच रहता है। यह झोपड़ी गाँव की अन्य शोधियों से अधिक घन्य और बड़ी होती है। इसी के पास दूसरी झोपड़ी होती है जिसमें गाँव की अविवाहित युवतियाँ सोती हैं। इस घर को वे अपनी भाषा में 'छाधरी-बासा' कहते हैं। जुवांग के ये क्षेत्रों युवा और युवती-मूह ही गाँव के सामाजिक और आर्थिक कार्यों के अङ्ग होते हैं। ये वे स्थान हैं जहाँ गाँव के सभी गर-नारी, बाल-युव इकट्ठे होते

और नृत्य-गान इत्यादि करते हैं। उनके परम्परागत स्कूल भी हैं जहाँ गाँव की युवक-युवतियाँ रात्रि में सोती ही नहीं बरन् अपनी संस्कृति, रीति-रिवाज, लोक-कथा, जातीय इतिहास इत्यादि की भी जानकारी प्राप्त करती हैं।

जुवांग के गाँव की आसन-व्यवस्था दो सरदारों के हाथ में रहती है। प्रत्येक गाँव में एक ब्रिहुरी होता है जो उनका पुरोहित होता और पूजा-पाठ में उनका नेतृत्व करता है। दूसरा 'पाधान' होता है जो गाँव से कर उगाहता और गाँव में शान्ति बनाये रखता है। सात से दस पाधान के ऊपर एक सरदार होता है जो गाँव के बीच झगड़ों का निबटारा करता है।

धार्मिक विश्वास

जुवांग का सबसे बड़ा देवता या महाप्रभु 'धरम देवता' है। 'धरम देवता' या 'महा-प्रभु' के रूप को वे सूरज देवता में देखते हैं। धरती माता उनकी दूसरी देवी है जो महा-प्रभु की पत्नी के रूप में देखी जाती है। इन दो प्रमुख देव-देवियों के अलावा वे कितने ही अन्य ग्राम-देवताओं, जैसे पहाड़ और नदी के देवता, जंगल साफ करने के देवता और गृह-देवता इत्यादि के नाम पर समय-समय पर बलिदान करते हैं। हिन्दुओं के प्रभाव में आकर इन्होंने महादेव और पार्वती, लक्ष्मी और दुर्गा, राम-लक्ष्मण और सीता इत्यादि के नाम भी जान लिये हैं और उनके नाम की भी पूजा करते हैं। पुराने मानव वैज्ञानिकों ने इनके बीच पर्वों का अभाव पाया था परन्तु इस समय के अध्ययन से यह स्पष्ट है कि उनके बीच कई पर्व प्रचलित हैं। ऐसा लगता है कि इन्होंने बहुत से पर्व आसपास के हिन्दुओं अथवा जैनजातियों से सीखे हैं। इनका प्रमुख पर्व 'माघ जतरा' है जो भूइया जाति से लिया गया है। इसके अलावा दशहरा, दीवाली इत्यादि पर्व हैं जिन्हें सम्भवतया हिन्दुओं के सम्पर्क में आने से सीखा है। कुछ उनके अपने पर्व भी हैं, जैसे राजो पर्व, अनख पूजा इत्यादि। वे भूत-प्रेत और डाइन इत्यादि से बहुत डरते हैं और समझते हैं कि उनकी मृत्यु अथवा बीमारी के कारण वे ही हैं। वे बीमार पड़ने पर जादूगरों और ब्रिहुरी की सहायता से अच्छे होने की कोशिश करते हैं।

विवाह और मृत्यु उनके जीवन की प्रमुख घटनाएँ हैं। अधिकांशतया वे १६ से २० वर्ष की उम्र में शादी करते हैं। शादी मुख्यतया उनके माता-पिता के द्वारा निश्चित की जाती है। शादी के समय नाच-गान, खाना-पीना प्रमुख विशेषताएँ हैं। मृत्यु से वे बहुत डरते हैं क्योंकि मरने के बाद वे भूत हो जाते हैं। इससे बचने के लिए वे तरह-तरह के उपाय, पूजा-पाठ और बलिदान करते हैं। जुवांग के बीच लास जलाने की प्रथा पायी जाती है।

मध्य प्रदेश की कुछ जनजातियाँ

मध्य प्रदेश भारतवर्ष के उन राज्यों में से एक है जहाँ आदिवासियों की आबादी अधिक संख्या में पायी जाती है। यहाँ लगभग ४८ लाख आदिवासी रहते हैं जो इस राज्य की पूरी आबादी के लगभग २० प्रतिशत हैं।

प्रदेश की प्रमुख जनजाति—गोंड

मध्य प्रदेश की प्रमुख जनजाति गोंड है जहाँ अधिकांशतया बस्तर जिले में निवास करती है। गोंड कहने से किसी एक जनजाति का बोध नहीं होता है। वस्तुतः यह नाम सभीपक्षी हिनदुओं तथा सरकारी अधिकारियों द्वारा उन सभी जनजातियों के लिए उपयोग में लाया जाता है जो 'कोईतार' नामक प्रजाति के हैं। वस्तुतः गोंड का मूल नाम 'कोईतार' ही है जिससे कितनी ही जनजातियों का बोध होता है, जैसे—मुरिया, मारिया, भन्ना, प्रजा, आदि। इसके अलावा कुछ हिनदुओं द्वारा प्रभावित जनजातियाँ भी हैं जो छत्तीसगढ़ से आकर यहाँ बसी हैं, जैसे राजगोंड, राजकोरक, राजमुरिया, नायक गोंड। इन्हें भी गोंड कहा जाता है। इन सभी गोंड जनजातियों में मुरिया और मारिया विशेष उल्लेखनीय है जो मुख्यतया मध्य प्रदेश के बस्तर जिले के पहाड़ी तथा समतल क्षेत्रों में निवास करती हैं। प्रस्तुत प्रसंग में, विशेषतया मुरिया गोंड की सांस्कृतिक विशेषताओं का उल्लेख किया जा रहा है।

मारिया गोंड की आबादी में से बस्तर में अधिकांशतया मारिया पहाड़ों पर रहते हैं और बाकी मारिया मैदानों में निवास करते हैं। मारिया लगभग १५० पहाड़ी गाँवों में रहते हैं। मैदान में रहने वाले मारिया, जिनको 'बाइसन', 'हॉन मारिया' या 'मैदानी मारिया' कहा जाता है, बड़े-बड़े गाँवों में रहते हैं। मैदानी मारिया की बस्तियाँ अधिकांशतया नदी की घाटियों और समतल भूमि पर अवस्थित हैं जहाँ वे हल द्वारा खेती-बारी सरलतापूर्वक कर सकते हैं। मारिया की तरह मध्य प्रदेश के मुरिया गोंड भी भौगोलिक दृष्टिकोण से पहाड़ और मैदान दोनों तरह के क्षेत्रों में रहते हैं।

पेण्डा खेती प्रणाली

इस तरह भौगोलिक दृष्टि से मध्य प्रदेश के गोंड को दो भौगोलिक क्षेत्रों में बाँट सकते हैं—पहाड़ी और मैदानी गोंड। इन दोनों के आर्थिक, व्यावसायिक और सांस्कृतिक विशेषताओं में भी काफी अन्तर आ गया है। जहाँ पहाड़ पर रहने वाले गोंड जंगल जलाकर खेती करने की प्रणाली पर आश्रित हैं, वहीं मैदान में निवास करने वाले गोंड हल द्वारा खेती करके अपनी जीविका का निर्वाह करते हैं। अक्सर पहाड़ के मारिया गोंड जंगल जलाकर खेती करने की प्रणाली के लिए विशेष प्रसिद्ध हैं। वे इस प्रणाली

को अपनी 'हवली' भाषा में पेड़ा कहते हैं। मध्य प्रदेश के दूसरे क्षेत्रों में जंगल जलाकर खेती करने की प्रणाली को दाही, बेबर, पोरका इत्यादि भी कहा जाता है। भारत के अन्य पहाड़ी क्षेत्रों में भी इस तरह की खेती प्रचलित है जिसे असम में झूम और बिहार के संघाल परगना में कुरूवा या खालू इत्यादि कहा जाता है। संक्षेप में गोंड की पेण्डा प्रणाली की खेती के तरीके इस प्रकार हैं—

जनवरी और फरवरी महीनों में वे जंगल को काट कर सूखने के लिए छोड़ देते हैं। जब लकड़ियाँ और पत्ते सूख जाते हैं तब मई माह में वे उन्हें जला डालते हैं। जब वे राख के रूप में परिणत हो जाते हैं तब राख को पटका लाठी नामक औजार से वे फैला देते हैं। जब प्रथम बार मानसूनी वर्षा होती है तो वे जमीन में लकड़ी से छेदकर बीज-रोपण करते हैं। जब वे एक ही स्थान में दो या तीन बार खेती कर चुकते हैं तो उस स्थान को छोड़ कर जंगल के दूसरे हिस्से को काटते हैं। इस क्षेत्र में भी वे इसी तरह जंगल जलाकर खेती करते हैं। इस पेण्डा प्रणाली के द्वारा जंगलों का दिनों दिन ह्रास होता जा रहा है और पहाड़िया गोंड इस खेती-प्रणाली के कारण आलसी से हो गये हैं। इस तरह की पेण्डा-प्रणाली द्वारा खेती करने के अलावा पहाड़िया गोंड जंगलों से खाद्य-समृद्ध करके अपनी जीविका निर्वाह करते हैं। जंगलों में बहुत तरह के खाद्य-पदार्थ कन्द-मूल, फल-फूल मिलते हैं। ऐसे पदार्थों में महुआ के फूल तथा तेन्दू, जामुन और जंगली आम विशेष रूप से उल्लेखनीय हैं। इनका समग्र प्रायः औरतें करती हैं।

पहाड़ी मारिया शिकार करने में भी प्रवीण होते हैं और गर्मी में वे शिकार करने निकलते हैं। उन शिकारों में अधिकांशतया सिंह, जंगली भैस, हरिण इत्यादि भी मारा करते हैं। जंगली भैस, बाईसन और हरिण के मांस भी वे बड़ी रचि से खाते हैं। उनके शिकार के प्रमुख औजार हैं—तीर, धनुष, लाठी, गेंडासा और कुल्हाड़ी। वे मछली भी मारते हैं और मछली मारने के कितने ही तरीकों से परिचित हैं।

भौतिक संस्कृति

पहाड़ी गोंड के मकान अधिकांशतया लकड़ी, बाँस और घास के बने होते हैं जो मुश्किल से पाँच साल तक रहने के लायक होते हैं। मैदानों में रहने वाले गोंड के मकान इनकी अपेक्षा मजबूत, टिकाऊ तथा मिट्टी के बने होते हैं। कपड़े के नाम पर पहाड़ी गोंड नर-नारियाँ एक छोटा टुकड़ा कपड़ा में लटकाये रहती हैं। उनकी औरतों को आभूषण से बहुत प्रेम है और उनके शरीर कसि के आभूषण, बड़ी-बड़ी अँगूठियों, हार आदि से भरे रहते हैं। गोदना गुदाने में भी उनकी अभिरुचि है और उनका पूरा शरीर गोदने से सुशोभित रहता है।

सामाजिक व्यवस्था

गोंड की प्रत्येक जनजाति अनेक गोत्रों में बँटी है। इन गोत्रों के नाम किसी वृक्ष, पक्षी या पशु के नाम पर होते हैं। जिस जानवर या वृक्ष के नाम पर उनके गोत्र का नाम होता है, उस जानवर या वृक्ष को वे कभी हानि नहीं पहुँचाते और न उसे खाते हैं। अपने गोत्र की लड़की के साथ विवाह करना उनके समाज में नितास्त वर्जित है।

घोतुल

गोंड की, विशेषकर मुरिया गोंड की सामाजिक व्यवस्था की प्रमुख विशेषता घोतुल नामक संस्था है। घोतुल वह सामूहिक घर या सभ्यागार है जहाँ मुरिया गाँव की अविवाहित युवक-युवतियाँ सोती हैं और अनेक सामाजिक कार्यों में हिस्सा बँटाती हैं। घोतुल वस्तुतः मुरिया जनजाति के परम्परागत स्कूल हैं। यहाँ युवक और युवतियाँ केवल सोती ही नहीं, बल्कि सामाजिक रीति-रिवाज, सांस्कृतिक नृत्य-गान एवं समाज के अन्य मूल्यों की शिक्षा भी पाती हैं। घोतुल मुरिया की एक सुव्यवस्थित संस्था है और गाँव के सामाजिक एवं सांस्कृतिक कार्य का स्थान भी है।

प्रत्येक घोतुल का एक सरदार होता है जिसे 'सलाउ' कहते हैं। घोतुल की युवक-युवतियाँ आयु के दृष्टिकोण से लगभग पाँच श्रेणियों में विभक्त की जा सकती हैं। घोतुल के सदस्यों की औसत आयु साधारणतया १५ वर्ष की होती है। पहाड़ी मारिया के मध्य केवल अविवाहित युवकों के लिए घोतुल की प्रथा है। मैदानी मारिया कोया, प्रजा इत्यादि विकसित गोंड जनजातियों में घोतुल संस्था का एकदम अभाव है।

ग्राम-शासन

प्रत्येक मारिया गाँव का शासन एक व्यक्ति-विशेष के हाथों में रहता है जिसे 'गैता' कहते हैं। गैता गाँव के पंचायत की मदद से सभी काम करता है। गैता ही गाँव का धार्मिक गुरु होता है और पूजा-पाठ, बलिदान इत्यादि करवाता है।

धर्म

गोंड साधारणतया पृथ्वी, ग्राम माता और कविला नामक तीन देव-देवियों की पूजा करते हैं और उनके नाम पर बलिदान भी करते हैं। वे अपने पूर्वजों के नाम पर भी बलि देते हैं। मृत्यु के बाद इनके बीच गड़ने और जलाने, दोनों की प्रथाएँ हैं। साधारणतया गाँव के मुख्य व्यक्तियों तथा उनकी पत्नियों की साथ जला दी जाती है पर साधारण लोगों के मरने पर उन्हें गाड़ दिया जाता है।

जलाने की प्रथा हिन्दुओं से मिलती-जुलती है। मृतात्मा के नाम पर स्मारक पत्थर रखने की प्रथा इनमें प्रचलित है। इस तरह के पत्थर को अंग्रेजी में 'मेनहीर' कहा जाता है। मृत्यु के एक मास बाद यह स्थापित किया जाता है। उस अवसर पर भाय या सुभर की बलि दी जाती है।

गोड संस्कृति पर हिन्दू धर्म का पूरा प्रभाव पड़ा है। जो गोंड मैदान में रहते हैं, उन पर आधुनिकता के प्रभाव के कारण बहुत अधिक परिवर्तन हो चुके हैं। पहाड़ी इलाके की गोड जनजाति पर भी आधुनिकता का प्रभाव पड़ रहा है और वह दिन दूर नहीं जब गोंड प्रगति के पथ पर पूर्ण रूप से अग्रसर होते दिखायी देंगे।

अध्याय ५

उत्तर प्रदेश और पश्चिमी भारत की जनजातियाँ

उत्तर प्रदेश की जनजातियाँ

भौगोलिक दृष्टि से उत्तर प्रदेश भारत का सबसे बड़ा राज्य है। यहाँ कई तरह की जनजातियाँ पायी जाती हैं। जनजातियों के प्रसार, वितरण एवं जनसंख्या के आधार पर उत्तर प्रदेश का विभाजन इन दो क्षेत्रों में सम्भव है—

(क) **तराई क्षेत्र**—यह उत्तर प्रदेश के उत्तर में है, जो भोटिया (Bhutia), बुक्सा (Buxa), जौनसारी (Jaunsari), राजी एवं थारू (Raji and Tharu) जनजातियों की निवास-भूमि है।^१

(ख) **पहाड़ी क्षेत्र**—उत्तर प्रदेश के दक्षिणी भाग के पहाड़ी क्षेत्रों में कोल एवं कोरवा पाये जाते हैं।

१९७१ की जनगणना के अनुसार उत्तर प्रदेश की कुल जनसंख्या ८,८३,४१,१४४ है। इसमें आदिवासियों की जनसंख्या १,९८,५७५ है जो समस्त जनसंख्या का ०.२२ प्रतिशत है। इन सभी जनजातियों का विस्तृत अध्ययन नहीं हुआ है। इनके जो अध्ययन हुए हैं, वे बहुत पहले के हैं और उनका अध्ययन नये सिरे से होना आवश्यक है। इनमें से कुछ प्रमुख जनजातियों की जीवन-प्रणाली के बारे में जानना आवश्यक है।

थारू

थारू उत्तर प्रदेश के तराई क्षेत्र में पाये जाते हैं। नैनीताल की किञ्चा तहसील के खितारगंज और खातिमा परगनों में थारूओं की संख्या अधिक है। थारूओं पर कई विद्वानों ने कार्य किया है, जिनमें मजुमदार (१९४४), श्रीवास्तव (१८५८), सिंह (१९६५) आदि प्रमुख हैं।^१

१. १९६७ ई० के पूर्व उत्तर प्रदेश में कोई भी अनुसूचित जनजाति घोषित नहीं थी। इन्हें १९६७ ई० में अनुसूचित जनजाति घोषित किया गया है।

२. ड फोर्टून साँव प्रिन्सिपल ट्राइब, लखनऊ, १९४४;

थारू जाति की उत्पत्ति के सम्बन्ध में विद्वानों में अनेक मत हैं। उनके अनुसार थारू मंगोल प्रजाति के हैं। निम्नलिखित तालिका से थारूओं की जनसंख्या एवं वितरण की जानकारी होती है :

जिला	१८६१	१९०१	१९११	१९२१	१९३१	१९४१	१९६१
नैनीताल	१५,३६७	१६,०४८	१६,३७२	१८,४८८	२०,७५३	१५,४६५	२६,१५०
खीरी	१,६७५	१,५५८	१,६१६	४,१६४	३,६२४	४,६३६	१०,०४७
गोडा	२,४७५	१,४६०	३,४५८	२,६६०	४,०१४	३,०२३	४,२५१
बहराइच	२,३११	१,५६६	८४२	१,२१५	१,५३१	६४१	२,५६८
गोरखपुर	३,०७१	२,७४७	२,०३३	१,२७२	१,६३५	१,२७२	१,१०६
बस्ती	२०८	४६	७६	३	२	११	—
पीलीभीत	४६	६०	२२	१२	४	—	—
योग	३५,४६२	२४,२३२	२७,७२०	२८,६३४	३१,५८३	३५,३६१	४४,२८८

थारूओं का मुख्य पेशा खेती है। वे खेती से सम्बन्धित बहुत से टोटके एवं पूजा करते हैं। खेती के अलावा जंगल से जंगली कन्द-मूलों का चयन भी करते हैं। थारू कृषक मजदूरों के रूप में भी काम करते हैं। वे महावत का काम बड़ी खुशी से करते हैं। शिक्षा के प्रसार के कारण कुछ लोग शिक्षक, लेखपाल, ग्रामसेवक आदि पदों पर भी कार्य कर रहे हैं। थारू औरते अपनी वस्तुओं का दूसरे से आदान-प्रदान करती हैं। चावल उनका मुख्य भोजन है। उनकी अपनी पंचायत भी है जहाँ वे प्रायः आपस में मिलकर अपनी शिकायतों को दूर करते हैं।

ब थारूज—ए स्टडी इन वेयर कल्चरल डाइनेमिक्स, अहमदाबाद, १९५८;

ब तराई रीजन ऑफ यू० पी०, इलाहाबाद, १९६५;

विस्तृत जानकारी के लिए देखिये—ब तराई रीजन ऑफ यू० पी०, एल० आर० सिंह,
पृ० १०५।

उनकी मुख्य देवी कालिका है, किन्तु शिक्षा के प्रसार एवं पर-संस्कृतीकरण के प्रभाव-स्वरूप वे हिन्दुओं, मुसलमानों एवं सिक्खों के भी कई देवी-देवताओं की पूजा करने लगे हैं। भरारा (मेडिसिन मैन) की मुख्य आराध्या कालिका देवी हैं, जिनका वे अपने मन्त्रों के द्वारा आवाहन कर आशीर्वाद प्राप्त करते हैं। समय-समय पर उनकी पूजा होती है और उन्हें बलि भी दी जाती है। भैरव या महादेव भी उनके आराध्य हैं। उनका शिर्वालिग पत्थर का न होकर बाँस का होता है जिसकी पूजा वे बड़ी धूमधाम से करते हैं। वे सत्य-नारायण भगवान् की भी पूजा करते हैं और हिन्दू ब्राह्मणों से कथा कहने का आग्रह भी करते हैं। वे राम एवं कृष्ण की भी पूजा करते हैं। इसके अलावा वे कई अन्य छोटे-छोटे देवी-देवताओं की भी पूजा करते हैं, जिनमें बीर, साक, गरार, रतिनाथ, देवहर, सावन, लूटा इत्यादि प्रमुख हैं। इनके अलावा वे अन्य की भी पूजा करते हैं जिनमें पर्वतिया, गुण्यगिरि, वनस्पति, भैरमेल इत्यादि प्रमुख हैं। थारू गाय, बन्दर और सोंप को श्रद्धा की दृष्टि से देखते हैं और समय-समय पर उनकी पूजा करते हैं। वे वृक्षों में पीपल की पूजा बड़ी श्रद्धा से करते हैं।

बदलते परिवेश में उन्होंने कई त्योहारों को अपनाकर अपने सामाजिक जीवन को रंगीन बनाया है। वे प्रायः सभी हिन्दू त्योहारों को मनाते हैं, जिनमें होली, दशहरा, दिवाली, नागपंचमी, जन्माष्टमी इत्यादि प्रमुख हैं।

होली उनका मुख्य त्योहार है। यह फाल्गुन पूर्णिमा से आठ दिनों तक मनाई जाती है। इस अवसर पर वे नाचते-गाते हैं और रंग और अबीर का खुलकर प्रयोग करते हैं। इसमें भड़ी गालियाँ और मजाक-भरे गीत भी गाये जाते हैं। इस अवसर पर थारू औरतें भी पुरुषों के साथ नाचती-गाती हैं।

अन्य जनजातियों की तरह उनके बीच जादू-टोने का प्रयोग भी बहुलता से होता है।

थारू ईमानदार, सरल, सीधे और शांतिप्रिय होते हैं। उन्हें अपनी सामाजिक परम्परा एवं रीति-रिवाजों में पूर्ण आस्था है।

विशेष उल्लेखनीय बात यह है कि थारू अपने को आदिवासी की श्रेणी में नहीं गिनते। वे अपने को हिन्दू मानते हैं और अपनी जाति राजपूत बतलाते हैं।

कोल

उत्तर प्रदेश के पहाड़ी क्षेत्रों में कोल पाये जाते हैं। वे मध्य प्रदेश (३,८६,००६) और उत्तर प्रदेश (१,२६,२८८) में सबसे अधिक पाये जाते हैं। उत्तर प्रदेश की जनजातीय जनसंख्या का २२ प्रतिशत कोल जाति का है जो अन्य जनजातियों की तुलना में अधिक है।

मे महाराष्ट्र (५२) और उड़ीसा (४६,३६७) में भी पाये जाते हैं। कोल उत्तर प्रदेश में अधिकतर बाराणसी, मिर्जापुर, इलाहाबाद और बाँदा जिलों में हैं।

निम्नलिखित तालिका कोल जनजाति के वितरण पर प्रकाश डालती है :

कोल की जनसंख्या

क्षेत्र	जिला	प्रखण्ड	जनसंख्या	परिवार की संख्या
इलाहाबाद	इलाहाबाद	माडा		
		उरवा	४०,३६५	८,०१६
		शंकरगढ़		
		करछना		
झाँसी	बाँदा	चक		
		भानिकपुर	१५,२१६	२,५७३
		मऊ	५,५४०	१,२४०
		जितकूट	७५७	१३६
बाराणसी	मिर्जापुर	शहर		
		रावर्टसगंज		
		मैदान	६५,६२२	१३,१००
		हलिया		
		राजगढ़		
		बाराणसी		
		नौगढ़	३,५०७	३५५
		सारेवगन	१६६	२६

योग—१,३१,१७६ २५,४५२

इलाहाबाद में केवल कोल ही पाये जाते हैं। बाराणसी में वे चेरो और खेरवारों के साथ रहते हैं। बाँदा में कुछ गोड भी पाये जाते हैं।

कोल का मुख्य पेशा खेती है। ये कृषक मजदूर के रूप में तथा अन्य तरह की मजदूरी करके अपना जीवन-यापन करते हैं। खेती के अलावा ये पशुपालन भी करते हैं।

इनकी अपनी पंचायत होती है और दूसरी जनजातियों की तुलना में इनमें राजनीतिक चेतना कहीं अधिक है।

ये बूल्हा देव, बैरव एवं बड़े देव जैसे देवी-देवताओं की पूजा करते हैं। इनका अपना मन्दिर होता है जहाँ वे भूमिधाम से पूजा करते हैं। ये भूत-प्रेत में भी विश्वास करते हैं। जादू-टोना में भी इनका विश्वास है, और ये उसका प्रयोग भी करते हैं। साधु-संन्यासियों को वे बड़ी श्रद्धा की दृष्टि से देखते हैं।

बदलते परिवेश में कोल भी बदल रहे हैं।

कोरवा

यह बहुत ही पिछड़ी जनजातियों में से एक है जिसकी जानकारी बहुत ही कम है। यह जनजाति उत्तर प्रदेश के मिर्जापुर, मध्य प्रदेश के जशपुर और सरगुजा और बिहार के पलामू जिलो में मुख्य रूप से पायी जाती है।

उत्तर प्रदेश के कोरवा का मजुमदार ने (१९२६) ने कुछ बृहत् अध्ययन किया था, किन्तु यह पूर्ण नहीं है। इसपर विस्तृत अध्ययन की आवश्यकता है। पलामू के कोरवा का सण्डवार ने विस्तृत रूप में अध्ययन किया है (सण्डवार : १९७२)।^१

उत्तर प्रदेश में कोरवा मिर्जापुर के कुछ हिस्सों, जैसे दुद्धी परगना, जो सोन नदी के दक्षिण में है तथा सरगुजा की उत्तरी सीमा में पाये जाते हैं। ये बिहार के बाँका जिला में अधिक संख्या में पाये जाते हैं जो सरगुजा की सीमा पर है।

कोरवा को भौगोलिक आधार पर दो श्रेणियों में विभक्त किया जा सकता है। पहली श्रेणी के कोरवा पहाड़ों पर छुट-पुट संख्या में पाये जाते हैं जिन्हें पहाड़ी कोरवा कहते हैं और दूसरी श्रेणी के कोरवा समतल क्षेत्रों में रहते हैं जिन्हें डोहा कोरवा कहते हैं। पहाड़ी कोरवा मुख्यतया जंगली कन्द, मूल एवं शिकार पर निर्भर करते हैं और वे अपना निवास बदलते रहते हैं। इन क्षेत्रों में ये अभी भी जंगली जाति के रूप में प्रतिष्ठ हैं। पहाड़ी कोरवा पहले वेधोरा खेती (शिफ्टिंग कल्चिवेशन) भी करते थे, लेकिन सरकारी बन्धन के कारण अब इस तरह की खेती बन्द हो गयी है। इनका जीवन-स्तर बहुत ही निम्न है। डोहा कोरवों में से जो खेती करते हैं उनकी आर्थिक अवस्था और रहन-सहन अपेक्षाकृत पहाड़ी कोरवा से अच्छा है।

१. मजुमदार, डी० एन०: ७८ कोरवा ऑफ मूनहाट्ट प्रोविन्स, नैन इन इण्डिया, जिल्ड ६, पृ० २३७-२५०, १९२६।

सण्डवार, ए० एन०. ४ कोरवा ऑफ पलामू: ए स्टडी ऑफ देयर सोसल एंड इकोनोमी (पी-एच० डी० थीसिस, सार्वजनिक दुर्गावी यूनिवर्सिटी, १९७२, प्रकाशित)।

मिर्जापुर के कोरवा अपने लोगों को तीन श्रेणियों में विभक्त बतलाते हैं : ये श्रेणियाँ हैं—(१) डीह कोरवा, (२) डड कोरवा और (३) पहाड़ी कोरवा । शुरू में एक श्रेणी में शादी नहीं होती थी किन्तु अब ऐसा बन्धन नहीं है ।

अन्य जनजातियों की भाँति, ये अपनी जाति में ही विवाह कर सकते हैं । एक गोद में विवाह होना सम्भव नहीं है । इनके बीच कास कजन, लैमीरेट, सोरोरेट इत्यादि विवाह सम्भव हैं ।

लेकिन पलामू के कोरवा के बीच ऐसा होना सम्भव नहीं है । विवाह स्त्री-मूल्य चुकाने पर ही होता है । विधवा-विवाह भी इन लोगों में प्रचलित है । ये एक-दूसरे को शलाक भी दे सकते हैं । इन लोगों के बीच विवाह विभिन्न प्रकार के होते हैं, जिनमें कुछ तो ऐसे हैं जिनमें बहुत कम पैसा खर्च होता है ।

इनकी अपनी पंचायत होती है जिसे 'मैयारी' कहते हैं । सारे गाँव के कोरवा के बीच एक प्रधान होता है जिसे 'मुखिया' कहते हैं । बड़े-बड़े जो बुद्धिमान हैं, कोरवा पंचायत के सदस्य होते हैं । वे लोग आपस में मिलकर किसी भी मुकदमे का फैसला करते हैं । यह फैसला सबको मान्य होता है ।

इनका घर बहुत ही साधारण होता है । ये जंगल में घास-फूस से बने छोटे-छोटे घरों में रहते हैं । जो लोग गाँव में बस गये हैं, वे बाँस और लकड़ी के घर बनाते हैं जिन्हें वे खपड़े और पुआल-खर से छाते हैं ।

मरने पर मृत शरीर को जलाते और गाड़ते भी है अर्थात् दोनों प्रथाएँ प्रचलित हैं । पहाड़ी कोरवाओं के बीच केवल गाड़ने की ही पद्धति है । साँप काटने से, चेचक या प्लेग की बीमारी से मरने पर मृत शरीर को जाति-परम्परा के अनुसार न तो जलाया जाता है और न गाड़ा ही जाता है बरन् या तो जंगल के अन्दर फेंक दिया जाता है या नदी में प्रवाहित कर दिया जाता है ।

कोरवाओं में अत्यधिक धार्मिक आस्था मिलती है । ये भगवान्, सूर्य और चण्डी देवी के अलावा पितर-पूजा में भी विश्वास रखते हैं । पहाड़ी कोरवा जंगली कन्द-मूल इत्यादि की अच्छी फसल के लिए पूजा करते हैं जब कि इसके विपरीत डीह कोरवा धान, मकई इत्यादि की अच्छी फसल के लिए पूजा करते हैं । इन लोगों का मुख्य त्योहार करमा है । इन लोगों में सर्पपूजा की प्रथा भी पायी जाती है ।

समय के साथ ही कोरवा जाति में आर्थिक-सामाजिक परिवर्तन हो रहे हैं किन्तु इनका जीवन-स्तर बहुत ही निम्न है ।

हिमाचल प्रदेश के आदिवासी

१९७१ की जनगणना के अनुसार हिमाचल प्रदेश की कुल जनसंख्या ८,२३,४१,१४४ है। इनमें आदिवासियों की कुल जनसंख्या १,६८,४६५ है जो कुल जनसंख्या का ०.२२ प्रतिशत है। हिमाचल प्रदेश में गढ़ी, गूजर, जाद, किलर, लाहउला, पगवाला, और स्वागला नामक अनुसूचित आदिवासी पाये जाते हैं। १९६१ की जनगणना के अनुसार इनकी प्रलग-प्रलग जनसंख्या निम्नांकित है :

१-गढ़ी	४१,३५६
२-गूजर	१६,८८७
३-जाद, लम्बा, खम्बा	
और भोट या बोध	२,०१६
४-कनौर या किलर	२७,२५१
५-लाहउला	२,८६०
६-पगवाला	७,७२४
७-अवर्गीकृत	१००

योग- १०८,१६४

राजस्थान के आदिवासी

राजस्थान की कुल जनसंख्या १९७१ की जनगणना के अनुसार २,५७,६५,८०६ है तथा आदिवासियों की जनसंख्या ३१,२५,५०६ है जो सारी जनसंख्या का १२.१३ प्रतिशत है। यहाँ भील, भीलचीना दामोर या दमरिया, गरसिया (राजपूत गरसिया को छोड़कर), भीना या सेहरिया या महरिया नामक जनजातियाँ हैं। १९६१ की जनगणना के अनुसार इनकी जनसंख्या निम्नलिखित है :

१-भील	६,०६,७०५
२-भीलचीना	२,०६३
३-दामोर या दमरिया	१४,५३४
४-गरसिया	६२,५०६
५-भीना	१,१५,१६२
६-सेहरिया या महरिया	२३,२६६
७-अवर्गीकृत समुदाय	१,८६,७४०

योग- २३,५१,४७०

भील

भील का स्थान भारत की अनुसूचित जनजातियों में तीसरा है। जनसंख्या के अनुसार भीलों का राजस्थान में अपना महत्त्व है। ये निम्नलिखित प्रान्तों में पाये जाते हैं :

गुजरात	११,२४,२८२
मध्य प्रदेश	१२,२६,६३०
राजस्थान	६,०८,७६८
महाराष्ट्र	५,७५,०२२

योग— ३८,३८,००२

राजस्थान के भील आदिवासी राज्य की अन्य जनजातियों से प्रमुख स्थान रखते हैं। ये अधिकांशतया राज्य के सीमावर्ती प्रदेशों के किनारे पाये जाते हैं। उदयपुर, सिराही, डूंगरपुर और बांसवाड़ा जिलों की सीमाएँ, गुजरात के साबरकांठा पंचमहल और बनासकांठा जिलों से मिलती हैं। राज्य के ये ही जिले भील जनजाति के लोगों के निवास-केन्द्र हैं। राज्य के अनुसूचित क्षेत्रों में से डूंगरपुर, बांसवाड़ा तथा चित्तौड़ जिलों की प्रतापगढ़ तहसील में से प्रधानतः दो जिलों (डूंगरपुर, बांसवाड़ा) में भील जनजाति निवास करती है। इस तरह उदयपुर जिले में भीलों की जनसंख्या २,२६,६६१ है। राज्य भर में उनकी पूरी जनसंख्या ६,०६,७०५ है।

सभी राज्यों के भील अपने को एक ही भील जाति के श्रंग मानते हैं^१। इन्होंने विश्वसनीय सैनिकों के रूप में राजस्थान के राजाओं की ओर से मुगल बादशाहों से लड़ाइयाँ लड़ी हैं। आरम्भ में भील मुख्य रूप से 'शिफ्टिंग कल्चरेशन' करते थे।^२ किन्तु अब भीलों की मुख्य आजीविका कृषि है। भीलों की प्रधान बस्तियाँ राजस्थान के दक्षिणी भाग में मांसेर, मगरा आदि स्थानों में केन्द्रित हैं। सारा प्रदेश जंगलों से घिरा है। अतः यहाँ की भूमि उपजाऊ नहीं है। स्वभावतया भील अलग-अलग पहाड़ी टेकरियों पर झोपड़ियाँ बनाकर रहते हैं। अलग-अलग झोपड़ियों को मिलाकर 'फला' बनता है और 'फला' सम्मिलित होकर गाँव बनता है जिसे 'पाल' कहा जाता है।^३ जमीन के उपजाऊ न होने के कारण, मवेशियों की कमी, सिंचाई के अभाव, खाद की

१. नायक, ब्यापार्य : ट्राइबल गुजरात इन ट्राइब्स ऑव इण्डिया, पृ० सं० १६८।

२. बहरी, पृ० सं० १६६।

३. व्यास, मदनमोहन : राजस्थान में भीलों का आर्थिक जीवन, लेख—राजस्थान के भील, पृ० ३।

कभी इत्यादि बहुत से कारणों से भील की जाति की पैदावार बहुत कम है और उनकी आर्थिक स्थिति बहुत ही खराब है।

भील समुदाय का महत्वपूर्ण अंग ग्राम होता है। नियन्त्रण और संगठन की दृष्टि से उनके इस अंग का सर्वाधिक महत्व है। वे कई प्रकार के गाँवों में निवास करते हैं, जैसे बहुजातीय ग्राम, सघन भील-ग्राम और बिखरा ग्राम।

ये अनेक बहिर्विवाही कुलों में बँटे हुए हैं जिन्हें ये जात या भखड़ कहते हैं। एक ही कुल में विवाह वर्जित है। यदि कोई दूसरी जाति में विवाह करता है तो उसे जाति से बहिष्कृत कर दिया जाता है। उसे अपनी जाति में तभी मिलाया जाता है जब वह जाति-पंचायत को जमाना दे देता है। विवाह बहुत से रिीति-रिवाजों द्वारा सम्पन्न होता है। बधू-भूत्य बुकाये बिना विवाह सम्भव नहीं है। भील बाला का विवाह परिवार को आर्थिक लाभ पहुँचाता है। आजकल पति के पिता को बधू-भूत्य देना होता है। इन लोगों के बीच विधवा-विवाह भी प्रचलित है। स्त्री-पुरुष एक-दूसरे को तलाक भी दे सकते हैं।

इन लोगों की अपनी जाति-पंचायत होती है जिसमें बड़े-बूढ़ों का महत्वपूर्ण स्थान होता है।

भील समुदाय में मृतक को केवल जलाया जाता है। मृत्यु से लेकर एक वर्ष तक नित्य मृत व्यक्ति के नाम से खाना दिया जाता है। पर्व-त्योहारों के अवसर पर भी जितने पकवान बनते हैं, उनमें से थोड़ा-थोड़ा निकालकर मृत व्यक्ति के नाम से भक्षण किया जाता है।

जहाँ तक भील धर्म का प्रश्न है यह उल्लेख्य है कि इस जाति में अधिकतर भूत-प्रेत की ही पूजा की जाती है। इसके अलावा भील बहुत से देवी-देवताओं को भी पूजा करते हैं। बहुत से देवी-देवता पहाड़, जंगल, पानी, इत्यादि से सम्बन्धित हैं। उनके त्योहार में 'जतरा' मुख्य है।

यद्यपि उनकी आस्था अपने पुरातन धर्म में है, तथापि बहुत से धार्मिक आन्दोलनों, जैसे सुरमावास का आन्दोलन, गोविन्द गिरि का आन्दोलन^१, इत्यादि का उनके जीवन को धार्मिक और अन्य पहलुओं पर प्रभाव पड़ रहा है। इसके अतिरिक्त अन्य कारणों से भी उनके जीवन में बहुत-से परिवर्तन हुए हैं।

१. विस्तृत जानकारी के लिए देखिए, 'राजस्थान के भील', पृ० ३१-३६।

उनका आर्थिक जीवन निम्न स्तर का है तथापि तभी वे मुख्यतया ईमानदार और कर्मठ होते हैं।

गुजरात की जनजातियाँ

१९७१ की जनगणना के अनुसार गुजरात की जनसंख्या २,६६,१७,४७५ है जिनमें जनजातीय लोगों की जनसंख्या ३७,३४,४२८ है जो सारी जनसंख्या का १३.६४ प्रतिशत है।

गुजरात की जनजातियों में नायक जाति का बहुत ही महत्वपूर्ण स्थान है। १९६१ की जनगणना के अनुसार उनकी आबादी ६५,६३० है।

कुछ स्थानों में नायक को 'नायकदा' भी कहते हैं। ऐसे तथ्य उपलब्ध हैं जिनसे प्रमाणित होता है कि कभी ये एक ही जाति के थे जो बाद में अलग-अलग स्थानों पर जाकर बस गये।^१

नायक बहुत विस्तृत क्षेत्रों में फैले हुए हैं—पूरब में पंचमहल, उत्तर में सम्भवतः राजस्थान और बनासकांठा, दक्खिन में सूरत, भड़ोच, राजापीपला और कुछ पश्चिम में सोराष्ट्र तथा कच्छ में।

नायक तीन शाखाओं—ऊँचा, नीचा और चोलीवाला—में विभक्त हैं। चोलीवाला का स्थान मर्यादाक्रम की दृष्टि से ऊँचा से नीचा है, लेकिन नीचा से ऊपर है। ऊँचा नायक चोलीवाला नायक नीचा से बंधू ले सकता है लेकिन किसी ऊँचा नायक से नहीं। ऊँचा, नीचा और चोलीवाला पुनः छोटी-छोटी शाखाओं में विभाजित है।

नायक प्रायः भूमिहीन मजदूर होते हैं। इनकी आर्थिक अवस्था बहुत निम्न है अतः इनमें गरीबी बहुत ज्यादा पायी जाती है।

नायकों के यहाँ स्त्रियों का स्थान काफी ऊँचा है। आर्थिक व्यवस्था में इनकी भूमिका बहुत ही महत्वपूर्ण है। विवाह के समय लड़कियों की इच्छा को महत्व दिया जाता है। वे अपनी इच्छा से शादी कर सकती हैं। वे तलाक भी दे सकती हैं और उन्हें दूसरी शादी करने की भी स्वतन्त्रता है।

विवाह के समय लड़केवाले को लड़कीवालों के लिये बधू-मूल्य देना पड़ता है। पहले बधू-मूल्य ५० रुपया था, लेकिन अब इसका महत्व समाप्त होता जा रहा है और अब बधू केवल २५ रुपया ही रह गया है।

इनके यहाँ भगवान् की प्रतिष्ठा को मृत्यु का कारण माना जाता है। मृतक को जलाया या गाड़ा जाता है। हिन्दू रीति के विपरीत इनके यहाँ मृतक का अग्नि-संस्कार पैर से होता है, न कि मुख से। मृत्यु के समय से लेकर अन्य सभी मृत्यु-संस्कारों के सम्पन्न होने तक ये ढोलक बजाते हैं। मृत शरीर को गाड़े जाने के प्यारहवें दिन उसके नाम की पत्थर या लकड़ी की मूर्ति बनाकर जलाते हैं।

अन्य आदिवासियों की तरह इनकी भी अपनी धार्मिक व्यवस्था है। ये हिन्दुओं की तरह नित्य पूजा नहीं करते, परन्तु वर्ष के निश्चित त्यौहारों के समय पूजा करते हैं। इनके मुख्य देवता बाबा टूनदाबो, बमोरियो डूगर इत्यादि हैं। इसी प्रकार देवियों में केनी माता, मेराई माता, बनवाई माता इत्यादि हैं।

इनके अपने लोक-नृत्य हैं। स्त्री और पुरुष दोनों सम्मिलित रूप से नृत्य करते हैं। बिबाह, होली आदि पर्वों में ये मस्त होकर नाचते गाते हैं। इनके और भीलों के लोक-नृत्य आज भी देखने को मिलते हैं।

साबरकाँठा के गेडबहू और दाता भंजामी के आदिवासियों और भीलो के लोक-नृत्य पर राजस्थानी प्रभाव प्रत्यक्ष रूप से दिखाई देता है। होली के दिनों में ये लोग मस्त होकर नाचते-गाते हैं और जो भरकर रग-मस्ती मनाते हैं।

अतः हम देखते हैं कि उत्तर प्रदेश और पश्चिम भारत में भिन्न-भिन्न प्रकार के जो आदिवासी निवास करते हैं उनका बहुत ही महत्वपूर्ण स्थान है। ये अब भी आर्थिक और सामाजिक दृष्टि से दूसरे लोगों की अपेक्षा बहुत ही पिछड़े हुए हैं। इनकी समस्याएँ अनेक हैं जिनका सुचारु रूप से अध्ययन नहीं हुआ है। आवश्यकता इस बात की है कि इनके रीति-रिवाज, रहन-सहन, और समस्याओं का अध्ययन वैज्ञानिक रूप में हो जिससे इनकी आर्थिक, सामाजिक, और अन्य समस्याओं का निदान हो सके। स्वतन्त्रता-प्राप्ति के इतने वर्ष बाद भी इनकी अवस्था में कोई महत्वपूर्ण परिवर्तन नहीं हो सका। अतः आवश्यक है कि सरकार और मानव वैज्ञानिक मिलकर इस दिशा में प्रयास करें जिससे वे भी अन्य लोगों की भाँति जीवन जी सकें।

अध्याय ६

दक्षिण भारत की जनजातियाँ

दक्षिण भारत में जनजातियों के सम्बन्ध में जो आँकड़े उपलब्ध हैं वे विश्वसनीय नहीं हैं क्योंकि ये जातियाँ विशेष रूप से जंगलों में रहनेवाली हैं और इसी कारण उनकी जनगणना करना बहुत कठिन कार्य है। दक्षिण भारत में जनजातियों की जनसंख्या विशेषतया दक्षिण-पश्चिम क्षेत्र के पहाड़ों और जंगलों में है। मद्रास में ये जातियाँ पायी जाती हैं—(१) टोडा, (२) कादर, (३) इरुला, (४) कोटा, (५) अठियान, (६) कटूनाथ आनस, (७) करुमानस, (८) कुरुचियानस, (९) मल्लासेरस, (१०) मुथ्वानस, (११) पुलायनस, (१२) मलयाली, (१३) कुसमवास, (१४) इगला-बानस, (१५) मुनीयनस, (१६) मनानय, (१७) पुली-यानस, (१८) उगली, (१९) विक्कनाम। इनमें कुछ जातियाँ ऐसी हैं जिनकी संख्या बहुत कम है और वे प्रायः समाप्त होने की अवस्था पर आ पहुँची हैं। कुछ ऐसी भी जनजातियाँ हैं जिनके बारे में बहुत थोड़ी जानकारी उपलब्ध है।

दक्षिण भारत की जनजातियों को तीन श्रेणियों में बाँट सकते हैं—प्रथम ऐसी जातियाँ जो वन्य जातियाँ हैं और अपने जीवन को निभाने के लिए उसी प्राचीन जंजीर में बँधी हुई हैं परन्तु वे वन और पर्वतों में इस प्रकार लिपटे पड़े हैं कि उन्हें सरकार द्वारा दिये गये मकान, खेत तथा अन्य सुविधाएँ अच्छी नहीं लगती। कुछ समय के लिए वे नीचे भी आ जाते हैं परन्तु इधर आने के बजाय उनकी निरंतर यह चेष्टा रहती है कि वे अपने पुराने स्थान पर चले जायें। इन जातियों में कुछ तो अपना कद-मूल जमा कर ही जंगलों में अपना जीवन-निर्वाह करते हैं। परन्तु समय के प्रभाव से वे किसी न किसी दिन भिकार होकर ही रहेंगे।

दूसरे प्रकार की जनजातियाँ, जो परिवर्तित संस्कृति से प्रभावित हुई हैं, गाँवों में बस गयी हैं और उन्होंने हल की खेती को अपना लिया है, परन्तु फिर भी अपनी जाति, मूल गीत और नृत्य को सुरक्षित रखे हुए हैं। इनमें शिक्षा का आग्रह हो चुका है, फिर भी भाषानिकता की नयी परिस्थितियों को ग्रहण करने के प्रति अवस्था सुगम स्थानों में आने के प्रति वे उदासीन पाये जाते हैं।

पुनः जनजातियों में वे जान हैं जो गाँवों को छोड़कर सहरों में जा बसे हैं या जिन्हें व्यावसायिक केन्द्रों में जानों और कारखानों द्वारा अधिक बनाया गया है और बसने को बाध्य किया गया है। रेलों और सड़कों के बन जाने से इनकी सुरक्षा नष्ट हो गयी है। इस तरह इन्हें जीवन के नये स्वरूपों की सुविधा और प्राचीन रीतिरिवाजों में असु-विधा का ज्ञान इस जीवन-संघर्ष में सीखने को मिल गया है। अतः भूल-भूक के सिद्धान्तों के आधार पर उन गुणों का समावेश किया गया है जो अल्प सांस्कृतिक बोझ द्वारा लायी गयी असंतुष्टि की भावना को दूर करने में सहायक सिद्ध हुए हैं। सभी तो वास्तव में उन्हें जनजाति समुदाय की मिश्रित संस्कृति की संज्ञा दी गयी है। आदिम जातियों का बड़ा भाग इस श्रेणी में आ जाता है।

दक्षिण भारत की कुछ विशेष जनजातियों के बारे में उल्लेख कर देना यहाँ अप्रासंगिक न होगा।

टोडा

दक्षिण भारत में टोडा जनजाति है। भारत की जनजातियों में इसका स्थान असाधारण है। लगभग दस वर्ष पूर्व तक इनकी जनसंख्या का ह्रास हो रहा था परन्तु मद्रास सरकार के स्वास्थ्य विभाग द्वारा इसपर विशेष ध्यान दिया गया तथा इस जनजाति को नष्ट होने से बचा लिया गया है। यद्यपि इसकी जनसंख्या १९६१ के अनुसार लगभग ७१६ है, फिर भी इन्होंने संसार के प्रत्येक मानव-विज्ञानियों का ध्यान आकृष्ट किया है तथा मानव-विज्ञान की प्रत्येक पुस्तक में इनका उल्लेख मिलता है। ये देखने में पर्याप्त मजबूत और हट्टे-कट्टे लगते हैं। बलिदान के बाद ही ये मांस-भक्षण करते हैं। इनकी शोपड़ियाँ नीलगिरि के पहाड़ों पर बनी हैं। इन शोपड़ियों तथा इनकी बस्तियों में सबसे आकर्षित करनेवाली वस्तु है इनकी पवित्र गोशाला, गोशाला के पुजारी तथा भैंसों के प्रति इनके पवित्र कार्य और भावना।

टोडा के मकान विशेष प्रकार के होते हैं। स्थानीय भाषा में उन्हें आरस कहते हैं जो लम्बे ड्रम की अवल के गोलाकार होते हैं। साधारणतया ये लगभग ६ मीटर लम्बे, ३ मीटर ऊँचे और ३ मीटर चौड़े होते हैं।

टोडा देखने में हृष्ट-पुष्ट और लम्बे होते हैं। इनके बसड़ों का रंग सफेद, शरीर की लम्बाई पूरी और नाक सुन्दर होती है। टोडा में मध्यमसंगरीय प्रजाति के तन्त्र वर्तमान हैं।

टोडा बहुपत्नित्व-विवाह-प्रणाली के लिए उल्लेखनीय हैं। परिवार के सभी भाइयों के लिए साधारणतया एक ही पत्नी रहती है।

कादर

जंगलों में कन्द-मूल और फल-फूल जमा करनेवाली जनजातियों में कादर का स्थान भी महत्वपूर्ण है। कादर, जिनकी संख्या एक हजार से भी कम है, आज भी जंगलों में फल जमा करते हैं तथा उसी पर इनका जीवन-निर्वाह होता है। विशेष रूप से ये कोचीन के पहाड़ों पर पाये जाते हैं। इनकी भाषा बिगड़ी तमिल है जिसमें मलयालम के शब्द भी मिले हुए हैं। आधुनिक सभ्यता के सयोग से तथा उनके बीच सरकारी कर्मचारियों की अधिकता से उनका रहन-सहन बदला है और निरंतर बदलता जा रहा है। जंगलों से जो ये निर्वाह की चीजें जमा करते हैं, उनमें विशेष रूप से मोम, मधु, लहसुन तथा नाना प्रकार के पेड़ों की छाल तथा उनके रेशे, हरिण के सींग तथा हाथी-दाँत के टुकड़े आदि मुख्य हैं। मधु और मोम जमा करना बहुत कठिन कार्य है पर इन्हीं वे आसानी से तथा बड़ी खूबी से कर लेते हैं। बड़ों-बड़ों चट्टानों, पहाड़ों तथा पेड़ों पर ये लोग आसानी से चढ़ते हैं। पहाड़ों पर चढ़ने के बारे में कादर लोगों में एक अन्धविश्वास यह है कि वे जिस रास्ते से पहाड़ पर चढ़ते हैं, उसी रास्ते में वे उतरते भी हैं, चाहे वह रास्ता कितना ही कठिन क्यों हो। पहाड़ पर चढ़ने के बाद यदि कोई अन्य निरापद रास्ता भी हो तो वे उसे पसन्द नहीं करते। कादर का सामाजिक जीवन साधारणतया भोजन जमा करने-वाले की तरह का है। इनके पास कोई भी पालतू जानवर नहीं रहता तथा ये खेती करने की विधियों से अनभिज्ञ हैं। ये बाँस की बड़ी सुन्दर-सुन्दर चीजें बनाते हैं। विशेष तथा इनकी बनाई कधी, जिसे ये अपने बालों के पिछले भाग में लगाते हैं, विशेष उल्लेखनीय है।

कादर ओपड़ियों में रहते हैं। इनकी ओपड़ियाँ चौकोर होती हैं। एरेनफेल्स का विचार है कि इनकी ओपड़ियाँ चौकोर होने का खास कारण इनका अन्य बाहरी संस्कृतियों से सम्पर्क है। कादर खेती करना नहीं जानते, फिर भी ये लकड़ी के द्वारा, जिससे ये खोदने का काम करते हैं, अपना कार्य चलाते हैं। व्यापारियों तथा जंगलों के कार्यकर्ताओं के सम्पर्क में आने से इनकी संस्कृति में अनेकानेक परिवर्तन हुए हैं।

जो कादर पहाड़ को छोड़कर जमीन पर आ गये हैं, वे अपनी पुरानी कहानियाँ भूल गये हैं तथा अपने नाच-गान भी भूलते जा रहे हैं। इन कादरों में कुछ तो ऐसे हैं जो अपनी भाषा के बदले अपने पड़ोसी हिन्दुओं की क्षेत्रीय भाषा बोलते हैं।

कुरुम्बा

इनके अतिरिक्त दक्षिण भारत की जातियों में बहुत-सी जातियाँ ऐसी हैं जिनकी संख्या बहुत कम है। कुरुम्बा, पनीयान तथा इरुना, जिनकी संख्या करीब-करीब ढाई

हजार है, नीलगिरि तथा बैयाह के पर्वतों पर अधिक रहते हैं परन्तु इनका निवास केवल इन्हीं पर्वतों तक सीमित नहीं है। कुरुम्बा, जो घने जंगलों में रहते हैं, मैसूर की पहाड़ियों पर छः सौ से नौ सौ मीटर की ऊँचाई पर पाये जाते हैं। ये अपने को पुराने तथा ऐतिहासिक पल्लव जाति की शाखा बतलाते हैं। सातवीं शताब्दी में इनके राजा काफी शक्तिशाली थे परन्तु चोल राजाओं से लड़ाई तथा लगातार पराजय से इनकी शक्ति का ह्रास होता गया और आज ये इस दशा में पहुँच गये हैं। इनके अनुसार कुरुम्बा की उत्पत्ति पुरानी पल्लव जाति से है। इससे यह भी प्रमाणित हो जाता है कि करनील, कुहापाल, बेलारी, अनन्तपुर, उत्तरी तथा दक्षिणी धारकनाट, सेलम, कोयम्बतूर, त्रिचनार पल्ली तथा मदुरा में जितने भी कुरुम्बा बसते हैं, वे सब मिलाकर एक ही हैं। यद्यपि इनका सम्बन्ध हम पुराने पल्लव लोगो से लेते हैं, फिर भी इनकी बाहरी आकृति एक-दूसरे से बहुत भिन्न है। उदाहरणार्थ, कुरुम्बा तुलनात्मक दृष्टि से साफ तथा अच्छी आकृति के होते हैं। हो सकता है कि केवल कुरुम्बा ही पल्लव जाति की शाखा हो।

इराउली

अब हम एक अन्य जनजाति की ओर जाते हैं जिसका नाम इराउली है। इरुला नाम का अर्थ होता है कालापन। इसके नाम से यही बोध होता है कि इस जाति का रंग बहुत ही काला है। इसकी झलक इस बात से पूर्ण रूप से मिल जाती है कि नीलगिरि पर्वत पर रहनेवाली जो अन्य जनजातियाँ हैं, जैसे मोराज, बदागा तथा टोडा, इनकी अपेक्षा अधिक साफ तथा सुन्दर होते हैं।

नीलगिरि की जनजातियाँ

नीलगिरि पर्वत पर उटकमण्ड के पास हम तीन जनजातियाँ पाते हैं। ये हैं— (१) टोडा, (२) कोटा, (३) बडागा। इनमें पहली पालतू जानवरों के जीवन से सम्बन्ध रखती है और इसके बारे में ऊपर उल्लेख किया गया है। दूसरी, गृह-उद्योग-सम्बन्धी है तथा तीसरी कृषि पर आश्रित है। केवल पोशाक को छोड़कर ये साधारण लोगों से किसी भी प्रकार से भिन्न नहीं हैं। ये अच्छे घरों में रहते हैं तथा रहने का स्तर काफी ऊँचा है।

कोटा, जिनकी संख्या लगभग एक हजार है, बड़े अच्छे शिल्पी हैं। परन्तु अब इनके परम्परागत पेशे में काफी परिवर्तन आये हैं। उटकमण्ड के पास के गाँवों में रहनेवाले कोटा आलू तथा अन्य प्रकार की सब्जी उगाते हैं। अब धान की खेती भी करने लगे हैं। बडागा, जिनकी संख्या लगभग एक लाख से ऊपर होगी, कृषि पर आश्रित हैं। इनकी बस्तियों के आस-पास काफी चौकोर खेत होते हैं जिन्हें वे जोतते-गोदते हैं। ये आलू

अपनी जमीन में उपजाते हैं जिन्हें वे मद्रास, बम्बई तथा कलकत्ता के बाजारों तक भेजते हैं। ये पहले इधर-उधर खेती करते थे परन्तु अब ये पूर्ण रूप से कृषक के रूप में एक ही जगह रहकर खेती करते हैं तथा रसतदारी तरीके के अधीन हैं। इनकी धीरतें भी खेतों में काम करती हैं। बड़ागा इस समय पर्याप्त रूप से विकसित हो गये हैं। खेती के अलावा उनके चाय और काफी के बगान भी हैं। कुछ गांवों में चाय तथा काफी के कारखानों को भी देखा है, जिनके मालिक बड़ागा थे। बड़ागा में निश्चय ही आदिम संस्कृति की कोई भी विशेषता नहीं पायी जाती और सविधान में इसका स्थान अनुसूचित जाति में है, न कि अनजाति में।

अध्याय ७

जनजातियों की आर्थिक प्रगति

जनजातियों की आर्थिक व्यवस्था को उनके सांस्कृतिक परिवेश के अनुरूप समझा जा सकता है। कृषिगत कार्य-विज्ञान में आर्थिक पहलू तथा सामाजिक एवं सांस्कृतिक संबंध प्रत्येकित समझे जाते हैं। आर्थिक मानव-विज्ञान मनुष्य की आर्थिक क्रियाओं का उनके सामाजिक एवं सांस्कृतिक ढाँचे में समावेश करता है। दूसरे शब्दों में, आर्थिक मानव-विज्ञान सभ्यता की उप-प्रणाली की तरह आर्थिक जीवन का विश्लेषण है (मैनिंग नेस, १९६८, ३२६, खंड-४)। कार्य के अनुसार आर्थिक मानव-विज्ञान मुख्यतया सामाजिक संबंधों के आर्थिक पहलुओं से संबद्ध है (१९४१, १३८)। कार्य सामुदायिक जीवन का एक महत्वपूर्ण धंग है जो सामाजिक और सांस्कृतिक संगठनों के निर्माण में निर्णायक भूमिका प्रस्तुत करता है। अतः जनजाति का आर्थिक जीवन उनकी संस्कृति के महत्वपूर्ण तत्वों की संरचना में सहस्रक है।

प्रत्येक समुदाय अपने सदस्यों का अस्तित्व कायम रखने के लिए उनकी मूल आवश्यकताओं की पूर्ति अपने-अपने तरीके से करता है। प्रकृति, जो उनकी प्रजा, परंपरा एवं जनांकिकी गठन पर निर्भर करती है, उनकी आवश्यकताओं की पूर्ति में सहायक होती है। अतः उन लोगों द्वारा अपने लक्ष्य की पूर्ति के लिए एक ही प्राकृतिक वातावरण में जो विभिन्न आर्थिक विधियों का विकास हुआ है। परन्तु विस्तृत परिभाषाओं के आधार पर बहुत-से विद्वानों ने जबसे विस्तृत रूप से विशदित जीवन का मानने के तरीके को वर्गीकृत कर दिया है। साधारणतया कहा जा सकता है कि समान प्रत्येक स्थिति में जनजातियों के बीच विभिन्न कार्य-व्यवस्था है। किसी भी भारतीय जनजाति की कार्य-व्यवस्था को किसी भी देश में एक विशेष रूप के प्रत्यक्ष नहीं कहा जा सकता। यह बताना है कि एक जनजाति के जीवन-विवेकाचार्य के लिए अपनी आवश्यकताओं की पूर्ति के निमित्त अपने-अपने कार्यों का उपयोग करते हैं। वे कार्य में पैदा होती-वासी विभिन्न वस्तुओं के संग्रह को कुछ या समाचार कुछ के साथ समाविष्ट करते हैं। मर्याद

१. आर्थिक जीवन मनुष्य की भौतिक आवश्यकताओं से संबंधित है। भौतिक आवश्यकताओं की पूर्ति के अनिवार्य विचारों, आर्थिक जीवन का एक भाग है।

सिर्फ खाद्य-संग्रह के साथ-साथ कृषि, लोगों की जटिल अर्थ-व्यवस्था का अपना प्राथमिक साधन है और यह उनके वर्गीकरण को विशेषीकृत करता है। यही विभिन्नता उनकी अर्थ-व्यवस्था है, जो विचार का विषय है।

मजुमदार (१९६६:१५३) ने भारतीय जनजातियों का उनके जीवन और पेशे के आधार पर वर्गीकरण प्रस्तुत किया है—(अ) शिकार एवं संग्रह की अवस्था, (ब) स्थानान्तर या झूम कृषि, लकड़ी काटना, सामग्री-उत्पादन, कत्था आदि, (स) व्यवस्थित कृषक, जो भुग्गी तथा जानवर रखते हैं, बुनना एवं कातना जानते हैं तथा टीले पर खेती करना जानते हैं। मजुमदार ने मदन (१९७०:१९६-२००) के साथ दूसरा वर्गीकरण किया है—(१) खाद्य-संग्रह वर्ग, (२) कृषि वर्ग, (३) खोदकर स्थानान्तर कृषि वर्ग (४) द्रव्यकारी वर्ग, (५) चरागाही वर्ग (६) औद्योगिक श्रमिक वर्ग। दुबे (१९६६: २४७) ने भारतीय जनजातीय आर्थिक प्रणाली को पहले दो भागों में बाँटा है—(१) महत्व पूर्ण एवं (२) अर्द्ध-महत्वपूर्ण एवं अंत में आर्थिक-व्यवस्था के निम्नलिखित प्रकार प्रस्तुत किये :

- | | |
|-----------------------|---|
| (१) महत्वपूर्ण | (क) भोजन-संग्रह की अवस्था |
| | (ख) अव्यवस्थित प्राथमिक कृषि की अवस्था |
| | (ग) व्यवस्थित प्राथमिक कृषि की अवस्था |
| (२) अर्द्ध-महत्वपूर्ण | (घ) पशुचारी |
| | (ङ) निर्दिष्ट काश्तकारी एवं उद्योग से जीविकोपार्जन करती हुई जनजातियाँ |
| | (क) वे जनजातियाँ जिनके लिए अपराध जीविका स्रोत की तरह है। |

दास (१९६७) ने जनजातीय अर्थ-व्यवस्था को पाँच भागों में बाँटा है—(१) घुमंतू खाद्य-संग्रहकर्ता एवं चरागाही, (२) पहाड़ी ढलान के स्थानान्तर कृषक, (३) पठार एवं तराई-क्षेत्र में हल के द्वारा उत्पादन करनेवाले, (४) वे जनजातियाँ जो अंशतः हिन्दू सामाजिक व्यवस्था से जुड़ी हुई हैं और (५) पूर्ण रूप से सम्मिलित जनजातियाँ जिन्होंने हिन्दुओं के बीच अच्छी सामाजिक स्थिति प्राप्त कर ली है। अटल (१९६५) ने जनजातीय अर्थ-व्यवस्था को चार भागों में विभक्त किया है अर्थात् भोजन-संग्रह, भोजन-संग्रह के साथ स्थानान्तर कृषि, व्यापार एवं घुमंतू जीवन तथा पशुचारी। जे० एच० हूटन के अनुसार भारतीय जनजातियों में ये तीन प्रकार की आर्थिक व्यवस्थाएँ हैं :

- (क) जनजातियाँ जो वन से खाद्य सामग्रियों का संग्रह करती हैं,
- (ख) जनजातियाँ जो पशुचारी अवस्थाएँ में हैं और

(ग) जनजातियाँ जो कृषि, शिकार, मछली मारने एवं उद्योग पर आश्रित हैं।

पिछे आर्थिक-जीवन के संदर्भ में जनजातियों का कुछ वर्गीकरण भी किया गया है। हिमालय के क्षेत्रों में, विशेषकर हिमालय के उत्तरी-पूर्वी क्षेत्रों में, अर्थात् असम, असमोचल, मिजोराम, मेघालय, तामिलनाडु, मणिपुर और त्रिपुरा में समान्यतया जनजातियों ने जूम या स्थानांतर कृषि को अपनाया है (विद्यार्थी १९६३:३३६)। दूसरी महत्वपूर्ण आर्थिक क्रियाएँ हैं, शिकार, मछली मारना एवं व्यवस्थित कृषि।

मध्य भारत, बिहार और उड़ीसा राज्यों में जनजातियों की आर्थिक व्यवस्था का वर्गीकरण किया गया है। भारत के विभिन्न भागों की जनजातियों को चिह्नित करने के लिए उनकी पारिस्थितिकी, अर्थ-व्यवस्था, सामान्य के स्तर और परिवर्तन के क्रमों को ध्यान में रखते हुए उनका वर्गीकरण किया गया है। मूल रूप में वर्गीकरण पर विचार एवं उसका सूचीकरण १९५८ ई० में किया गया जो चार प्रकार का था। पुनः वर्गीकरण पर विभिन्न संदर्भों में भारत में हुए सेमिनारों में विवेचन किया गया और सात प्रकार के संशोधित वर्ग प्रस्तुत किये गये जो इस प्रकार हैं—(१) वन में शिकार करनेवाले, (२) पहाड़ पर खेती करनेवाले, (३) समतल कृषक, (४) सरल कारीगर, (५) पशुचारी, (६) कृषि एवं गैर-कृषि धर्मिक (परंपरागत रूप से जनजातियाँ समतल कृषि एवं सरल कारीगर वर्गों की हैं), (७) कार्यालयों, अस्पतालों, कारखानों आदि में काम करता हुआ कुशल एवं सफेदपोश नौकरी पेशा वर्ग। इस वर्गीकरण से शिकार एवं खाद्य-संग्रह से लेकर औद्योगिक चरण तक की विभिन्न अवस्थाओं का पता चलता है। उड़ीसा (त्रिद्यार्थी, १९६३:३३५) की जनजातियों को आर्थिक दृष्टिकोण से तीन भागों में बाँटा गया है—(क) शिकार एवं खाद्य संग्रहकर्ता, (ख) जंगल कृषक या स्थानांतर कृषक, (ग) व्यवस्थित कृषक। दक्षिण भारतीय जनजातियों को भी तीन भागों (विद्यार्थी, १९६३:३९७-९८) में वर्गीकृत किया गया है—(१) शिकारी एवं खाद्य-संग्रहकर्ता, (२) हल कृषक, (३) बैसी जनजातियाँ जो विभिन्न व्यापार-केन्द्रों, खानों और कारखानों में काम करती हैं।

अतः प्रत्येक जनजाति की एक खास आर्थिक व्यवस्था है। प्रत्येक की अपनी जीवन-पद्धति है, अपना वातावरण और परिस्थितियाँ हैं जो उन्हें विभिन्न अर्थ-व्यवस्था में रखे हुए हैं। सभी वर्गीकरणों को ध्यान में रखते हुए एक वर्गीकरण नीचे प्रस्तुत किया गया है। यहाँ इस बात पर ध्यान देना होगा कि कोई एक विशेष प्रकार की अर्थ-व्यवस्था पूर्ण रूप से जनजातियों द्वारा नहीं अपनायी गयी। (१) वन में शिकार करनेवाला वर्ग (२) पहाड़ पर खेती करनेवाला वर्ग, (३) समतल पर कृषि करनेवाला वर्ग, (४)

सरल कारीगर वर्ग, (५) पशुचारी वर्ग, (६) लोक-कलाकार वर्ग, (७) कृषि एवं शीर-कृषि अभिक वर्ग—जनजाति का हिस्सा जो खानों में और कारखानों में काम करता है। परंपरागत रूप से वे जनजातियाँ समतल भाग पर कृषि करनेवाले एवं सरल कारीगर वर्ग की हैं, (८) कुशल, सफेदपोश नौकरी और व्यापारी वर्ग—जनजातीय समुदायों के परिवार के कुछ व्यक्ति कार्यालयों, अस्पतालों, कारखानों, व्यापार-केन्द्रों में कार्य कर रहे हैं और छोटे स्तर पर व्यापार कर रहे हैं।

ऊपर के वर्गीकरण में पहले किये गये सभी वर्गीकरणों एवं जनजातीय समुदायों में हुए परिवर्तनों पर ठीक से विचार किया गया है। ऊपर के वर्गीकरण के आठ वर्गों में एक नया वर्ग लोक-कलाकार वर्ग भी समावेशित है। वे जनजातियों को, जो गायन, वादन, नृत्य एवं कलाबाजियाँ दिखाकर अपनी जीविका का अर्जन करती हैं, समावेशित करने के लिए ऐसा किया गया है। भिन्न-भिन्न विद्वानों ने विभिन्न अवसरों पर इन स्थानीय लोक-कलाकारों को अपराध या भूतपूर्व अपराध करनेवाली जनजाति या दूसरे वर्गों की श्रेणी में रखा है। यह स्पष्ट है कि केन्द्रीय एवं राज्य सरकार की नौकरियों में सुरक्षित स्थानों की व्यवस्था ने इनको थोड़ा नया आर्थिक जीवन दिया है।

वन में शिकार करनेवाला वर्ग

वे जनजातियाँ, जो प्रधानतया खाद्य-संग्रह एवं शिकार पर आश्रित हैं, इस वर्ग के अंतर्गत आती हैं। कुछ जनजातियों में पूर्ण की जीविका की यह पद्धति अभी भी वर्तमान है। वे लोग प्रचुर मात्रा में पायी जानेवाली जड़ों, फलों और दूसरी खाद्य सामग्रियों, जैसे साग और कंद आदि पर निर्भर करते हैं।

वन में शिकार करनेवाली इन जनजातियों में अर्थ के मुख्य तीन साधन हैं जो क्षेत्र एवं चक्र के अनुसार बदलते हैं—(क) खाद्य-संग्रह, (ख) शिकार एवं (ग) मछली मारना। ये जनजातियाँ पूरे भारत के विभिन्न राज्यों एवं छोटे-छोटे भागों में फैली हुई हैं। इन लोगों के भौगोलिक वितरण पर विचार करने से हमलोग हिमालय-क्षेत्र में उत्तर प्रदेश (मजुमदार, १९६१ १५३) के राजी को पाते हैं। मध्य भारत में झाने पर हमलोग बिरहोर, पहाड़ी छडिया, पड़रिया, बिजिया, एवं बिहार में कोरवा की पाते हैं। पड़रिया, बिजिया एवं कोरवा, ये तीन जनजातियाँ जंगल में शिकार करनेवाली अवस्था से कृषि के द्वारा जीविका-पार्जन की अवस्था में परिचालित हो रही हैं। जुआन भी इसी वर्ग में आते हैं। इस प्रकार की जनजातियों की संख्या दक्षिण भारत में सबसे अधिक है, यद्यपि पश्चिम भारत में इस प्रकार की जनजातियों का एक भी उदाहरण नहीं मिलता। दक्षिण भारतीय जनजातियाँ ये हैं—आन्ध्र प्रदेश की चेंचू एवं चाडी, केरल में मालाबार की

कदार, माला पंतरम, अरुवान एवं कुकेवा, तमिलनाडु में मधुरई की बलियन एवं शिवमान निकोबार द्वीप-समूह की ओमें, जारवा सेंटिनल, शोपेन एवं निकोबारी जो जंगल में शिकार की आर्थिक व्यवस्था पर आधारित रहती हैं।

संख्या के हिसाब से जंगल में शिकार करने वाली गरीब जनजातियों की संख्या लगभग एक हजार है। उन लोगों की समस्या एवं जिव्दमी सरल प्रकृति की है। वे लोग पौंच से लेकर पन्द्रह शोषणियों के एक समूह में निवास करते हैं। अर्थ-व्यवस्था की इस व्यवस्था में उन लोगों का परिवार एक आर्थिक-इकाई है। वे लोग आर्थिक मामले में स्वतंत्र होना चाहते हैं।

आर्थिक व्यवस्था के साधन : जल—उनकी आर्थिक व्यवस्था का मुख्य साधन है—विस्तृत रूप से फैला हुआ जंगल, जंगल में उपजे हुए विभिन्न पदार्थों का संग्रह, शिकार एवं मछली मारना। जंगल में शिकार करने वाली जनजातियों को जो प्राकृतिक खाद्य सामग्रियाँ प्राप्त हैं, वे ऋतु और वर्ष के अनुसार बदलती रहती हैं। एक समय ऐसा भी आ सकता है कि उनकी खाद्य सामग्री का बहुत अभाव हो जाय। उन लोगों के परिवार कुछ निश्चित क्षेत्रों में इच्छित भोजन-सामग्री के संग्रह के लिए इधर-उधर चले जाते हैं। उनका व्यक्तिगत एवं सामुदायिक जीवन शिकार, जड़-संग्रह, फल, कत्तली, फूल, पत्ते, कन्द, रेशा-रस्सी बनाने के लिए कच्चा माल, बाँस, मधु, मोम आदि की प्राप्ति के लिए व्यवस्थित किया जाता है। जहरीली जड़ें भी झरने की धार में धोई जाती हैं एवं उन्हें पानी में उबाल-कर खाने योग्य बनाया जाता है। हरिणों, खरहों, पक्षियों का शिकार किया जाता है एवं मछली भी मारी जाती है। बिरहौर अपने शिकार में यदाकदा बंदरों को भी पकड़ते हैं।

व्यवहृत उपकरण एवं औजार—जंगल में शिकार करनेवाली जनजातियाँ स्थानीय उपकरणों, जैसे जमीन खोदनेवाली लकड़ियाँ जिनका सिरा लोहे का होता है, लोहे की जंगली छुरियाँ, मिट्टी, काठ या बाँस के बने बर्तन, बाँस की टोकरियाँ एवं छड़ी का उपयोग भोजन-संग्रह के लिए करती हैं। शिकार करने के उद्देश्य से उन लोगों के पास विभिन्न प्रकार के फंदे रहते हैं। उदाहरणस्वरूप बंदर एवं खरहे को पकड़ने के लिए बिरहौर रस्सी से बने जालों का प्रयोग करते हैं। पश्चिम बंगाल के खोबा खरहे को फँसाने के लिए जाल का उपयोग करते हैं। बड़े जानवरों, जैसे सुप्रर को पकड़ने के लिए गढ़े के फंदे का व्यवहार किया जाता है। इसके लिए तीन प्रकार के औजार, जैसे हाथ से फेंके जानेवाले उपकरण जाला, बरछी, लबेदा; प्रलोपास्त्र जैसे तीर जिसका सिरा लोहे या लकड़ी का होता है और धनुष एवं हाथ से चलाए जाने वाले उपकरण जैसे कुल्हाड़ी एवं छुरी व्यवहार में लाये जाते हैं। शिकार के लिए कदार एवं बेंबु कुत्तों का सहारा

लेते हैं। मछली पकड़ने के लिए उनके पास रस्सी के बने फंदे, बाँस एवं काँटेदार बछ्छे, भाला एवं छड़ियाँ आदि रहती हैं। हाथ से शिकार करना आसान है। शिकार के लिए उपकरण प्रायः स्वयं-निर्मित होता है या साप्ताहिक बाजार या पड़ोसी जनजातीय लोगों से प्राप्त किया जाता है।

किया-पद्धति—जंगली उत्पादन के खाद्य-संग्रह, शिकार या बहाने और मछली मारने की क्रिया में जनजातीय लोग व्यक्तिगत या सामूहिक रूप से भाग लेते हैं। बासी भोजन करने के उपरान्त स्त्री और पुरुष दिन का कार्य प्रारम्भ कर देते हैं। अधिकतर वे लोग, विशेष रूप से औरतें, जड़ों को खोदकर निकालने में निपुण होती हैं। औरतें जड़, जंगली फलों एवं सब्जी के लिए पत्तियों का संग्रह करती हैं। जुआंग (एल्बन, १९४८:३६) पत्तियों का संग्रह पोशाक बनाने के उद्देश्य से करते हैं। इन दिनों खोदने-वाली लकड़ी का सिरा लोहे का होता है जो जड़ निकालने के काम में आता है। उस जगह पर जहाँ खाद्य जड़ें होती हैं, जिनका पता पत्तियों या खास नत्ताओं से चलता है, खोदनेवाली लकड़ी को उदग्र रूप से पकड़कर जोर से जमीन के अन्दर दबाया जाता है। खोदने वाला घुटने के बल बैठ जाता है। इस विधि में यह सुविधा है कि हाथों और दँगलियों दोनों का व्यवहार लगातार हो सकता है। स्त्री और पुरुष दोनों जलावन की लकड़ी का संग्रह करते हैं। बिरहौर लोग लकड़ी का बर्तन, जैसे कठीत, बनाने के लिए लकड़ी का कुन्दा काटते हैं। रेशे का संग्रह रस्सी बनाने के लिए कच्चे माल के रूप में किया जाता है। वे लोग रेशे की प्राप्ति के लिए जंगल में दो से लेकर तीन दिन तक रह जाते हैं और उसके उपरांत अपने टांडा लौट जाते हैं। टांडा का टिकाना जानने के लिए चौप रेशे की प्राप्ति सम्भवतः सबसे अधिक महत्वपूर्ण कारण है। अन्तर-टांडा संपर्क पर दूसरे भोजन के खोज का वही प्रभाव है (मिन्हा, १९५८:८९)।

जनजातियों द्वारा प्रायः मधु-संग्रह का काम किया जाता है। संग्रह के पहले ऊँचे वृक्षों या ऊँची चट्टानों पर मधुमक्खियों का छत्ता खोजा जाता है। यह काम प्रायः भाँचें और भई महीने में किया जाता है। कदार एवं दूसरी दक्षिण भारतीय जनजातियाँ भनोखे ढग से पेड़ पर चढ़ने के लिए लकड़ी की खूँटी या बाँस का प्रयोग करती हैं। मधु-संग्रह एक आदमी द्वारा चट्टान पर चढ़कर किया जाता है एवं एक या एक से अधिक व्यक्ति सुरक्षा के लिए रस्सी पकड़े रहते हैं। रस्सी पकड़े रहने वाला प्रायः मधु-संग्रहकर्ता की पत्नी का भाई या उसके नजदीक का रिश्तेदार होता है। दुर्घटना होने पर रस्सी धामने वाले को संग्रहकर्ता की पत्नी की देखभाल करनी पड़ती है (विचरण के लिए देखें रेनफेल्स, १९५२:३२-३५)।

शिकार करने या फँसाने की क्रिया में लोग छोटे शिकार खेलते हैं, जैसे खरटे, हरियों, चिड़ियों आदि का। पश्चिम बंगाल के लोखा लोग पकड़ते हैं (भौमिक, १९६३:३३)। जनजातियों में व्यक्तिगत एवं सामूहिक रूप से शिकार किया जाता है। सामूहिक शिकार अनेक प्रकार के धार्मिक कृत्यों एवं रीति-रिवाजों के पालन के लिए किया जाता है (सिन्हा १९५८:६०)। शिकार करने के निवृत्त दिन की पूर्व-रात्रि में उपकरण इकट्ठे किये जाते हैं और तब दूसरे दिन लोग जंगल में सामूहिक रूप से प्रवेश करते हैं। वे लोग जाल या झोजार की पूजा जंगल के नाम से या जंगली जानवर के देवताओं या देवियों, जैसे हनुमान बीर, (बिरहोर में), वन-दुर्गा की पूजा (जुघांग में) सफल शिकार के लिए की जाती है। बिरहोर में (सिन्हा १९५८:६०) बन्दर की पकड़ने के लिए बड़ी संख्या में बड़े जाल को एक सिरे से दूसरे सिरे तक अर्द्ध-बुलाकार रूप में बिछाया जाता है। कुछ लोग जाल के बगल में चुपके बैठे रहते हैं। दूसरे लोग बंदर को जाल की ओर भगाने के लिए पेड़ को पीटते हुए दूर तक चले जाते हैं। जब बहुत-से बंदर जाल के निकट चले आते हैं तब उनपर जाल फेंक दिया जाता है। जुघांग में (एल्विन १९४८:५५-५६) शिकार के बाद जंगल में झोजारों की पूजा करने के अनंतर झोजार मालिक को लौटा दिये जाते हैं। उसके बाद लोग एक-एक करके आबनूस के छम्मे के नीचे से गुजरते हैं। वे लोग सफल शिकारी या राजा को बुलाते हैं। इसके उपरांत वे सफल शिकारी के भाँसे पर पगड़ी बाँध देते हैं। जानवर को हटाने के पूर्व, शिकारी उसके कुछ खून के हिस्से को अमोनरा पत्ते पर अपने पूर्वज के नाम से रखते हैं। तदुपरांत जानवर को या तो मारने वाले के घर या नजदीक के झरनों के पास ले जाते हैं। जानवर को वहाँ खंडित किया जाता है एवं शिकार में भाग लेने वाले लोगों के बीच बराबर-बराबर हिस्से में बाँटा जाता है। परंतु जो मुख्य शिकारी रहता है उसे बराबर हिस्से के अलावा जानवर का पिछला पैर भी दिया जाता है।

मछली मारने का काम अकेले भी किया जाता है। बड़े पैमाने पर मारने के लिए तालाब को जहरीला बना दिया जाता है या सवें-सबधियों द्वारा सामूहिक रूप से मछली बड़े पैमाने पर मारी जाती है।

आसाम का कुकी घने बाँस के जंगल में रहता है जिससे उसकी अधिकाधिक आवश्यकताओं की पूर्ति होती है (मजुमदार १९६१:१२३-२३)। बुधतु कुकी जंगल में बाँस की चटाई एवं पत्तों की छत से झोपड़ी बनाता है। जो कुकी व्यवस्थित जीवन-यापन करते हैं, बाँस के छम्मे पर गृह का निर्माण ठोस तरीके से करते हैं। बाँस कुकी के भौतिक जीवन का आधार है। वे लोग उससे टोकरियाँ एवं चटाई बनाते हैं। बाँस को जाल के साथ खोलाकर स्वास्थि जीवन के लिए टानू गूँद बनाते हैं। उनमें से कुछ लोग

या स्थानान्तर कृषि करते हैं। कुछ लोगों ने संजाल श्रमिकों से हरी कृषि भी सीखी है।

उत्तर प्रदेश के कुमाऊँ पहाड़ पर राजी मुख्य रूप से बसे हुए हैं। वे लोग जंगल को साफ करने में लगे हुए हैं (मनुमदार १९६१-१४६-५०)। कुछ लोग अभी घूम कृषि करते हैं जिसके लिए वे जंगल को साफ करने की खोज में घूमते रहते हैं। झाड़ियों को जलाने और बीज बोने के लिए भी वे लोग जंगल में घूमते हैं। वे लोग मोटी लकड़ियों से अपने पटोसियों के लिए बर्तन बनाते हैं, जिसके बदले में उनसे वे मोटा अनाज और कपड़ा पाते हैं। उनके बीच आदान-प्रदान में एक मनोरंजक अदृश्य व्यापारी मध्य पुरुष की तरह कार्य करता है। जनजातीय लोग प्रतिनिधि के आगन में एक रात आवश्यक सामग्री का इशारा करते हुए अपने द्वारा उत्पादित सामग्री को छोड़ देते हैं, एवं दूसरी रात बदले में अपनी आवश्यकता की सामग्री पाते हैं।

आर्थिक व्यवस्था की दृष्टि से बिहार के बिरहोर का एक अलग महत्त्व है क्योंकि वे लोग घुमन, व्यवस्थित एवं उपनिवेशित हैं। बिरहोर का घुमन की स्थिति से जाँची की तरह व्यवस्थित जीवन बिताना या उपनिवेशित हो जाना एक हचिकर स्थिति है। वे लोग अपनी आर्थिक व्यवस्था के पाँचवें या छठे भाग तक, आर्थिक रूप से जंगल पर आश्रित हैं (राय १९६७, ६८)। वे लोग जंगल का उपयोग जड़ों, फलों, पत्तों के अतिरिक्त रेशा एवं चोप के लिए करते हैं और खरहा, बदर जैसे जानवरों का शिकार करते हैं। रेशा के संग्रह एवं लकड़ी के कुदे के लिए समूह में जाते हैं जो उनकी आमदनी का मुख्य स्रोत है एवं जिससे वे रस्सी एवं बर्तन बनाते हैं। वे जंगली पदार्थों का संग्रह अकेले ही करते हैं। वे बदरों को बड़े जाल की सहायता से समूह में पकड़ते हैं। उनकी शकु जैसी शोपड़ी लकड़ी और पतियों की बनी होती है। और एक स्थान पर ऐसी पाँच से दस तक शोपड़ियाँ पायी जाती हैं, जिनको मिलाकर एक टाँडा बनता है जो बिरहोर लोगों का अस्थायी निवास-स्थान है।

बिहार के जंगल में शिकार करने वाली जनजातियाँ पड़हिया एवं कोरवा अपने जंगल की आर्थिक क्रियाओं से स्थानान्तर कृषि या व्यवस्थित कृषि एवं कृषि श्रमिक के रूप में आ रहे हैं। जंगल में शिकार करने वाली बिजिया की भी यही स्थिति है। उन लोगों ने कृषि के सरल ढंग को अपनाना प्रारम्भ कर दिया है। पहाड़ी कोरवा की आर्थिक अवस्था जंगल में किये गये शिकार पर आश्रित है।

मध्य प्रदेश के पहाड़ पर रहने वाली जनजाति मारिया अबुलमाद में रहती है जो घने जंगलों एवं पहाड़ों से चिरा हुआ जेल है दुबे एवं बहादुर, १९६७:२६-५७)।

वे जंगली पदार्थों का संग्रह करते हैं और साथ ही साथ बाँझ कृषि पद्धति स्थापना कर कृषि भी करते हैं। सामधारणतया वे शिकार करते हैं एवं मछली मारते हैं। वे अपना अकान शहतीर एवं बाँस से बनाते हैं एवं छत को भी छाते हैं। वे गाँव में दो या तीन वर्ष तक ही रहते हैं तदुपरांत नजदीक के जंगल में रहने चले जाते हैं।

भ्रांघ प्रदेश के चेंबु सीधे रूप से प्रकृति पर आश्रित रहते हैं। चेंबु भ्रयव्यवस्था का मुख्य स्रोत हैं उनके गाँव को घेरे हुए विस्तृत जंगल। उनका मुख्य भोजन जड़ें एवं फल होते हैं। जंगली पदार्थों के प्रतिरिक्त उन्हें सतत सामयिक रूप से रुपए की आमदनी होती है क्योंकि वे वन-विभाग के कार्यों में, जैसे पेड़-पौधे लगाने, रोपने में व्यस्त रहते हैं। इसके अलावा बाँस एवं शहतीर के कारखानों में भी वे काम करते हैं। मछली मारना चेंबु की आर्थिक-क्रिया का एक निम्न अंग है। उनकी आमदनी का दूसरा स्रोत है मिरासी। पहले चेंबु श्रीखिलम जानेवाले तीर्थयात्रियों को घुमाने से जाते थे एवं बदले में कुछ मिरासी पाते थे। वे लोग गाँव के कुषकों के खेतों की फसल की एक-दो महीने तक देख-रेख करते हैं। वे दो से लेकर दस व्यक्तियों के समूह में मधु-संग्रह करने जाते हैं। उन लोगों में एक शर्त यह है कि जो दो व्यक्ति मधु-संग्रह में व्यस्त रहते हैं, उन्हें एक-दूसरे का रिश्ते में साला एवं बहनोई होना चाहिये।

केरल के कादर जंगल-निवासी हैं जैसा उनके नाम से ही ज्ञात होता है। तमिल भाषा में कादु का अर्थ जमल होता है एवं कदान का अर्थ 'जंगल में रहने वाला' होता है। कदार कदान का बहुवचन है। वे एक स्थान पर दस से बीस सोपडियों के समूह में रहते हैं। जड़ उनका मुख्य भोजन है जिसे वे कदार-तीतम कहते हैं। वे जड़ को एक खास तरीके से उखाड़ते हैं। वे जमीन को २ सेंमी० की चौड़ाई एवं २ मीटर गहराई तक खोदें के एक ग्रीजार से, जिसको स्थानीय भाषा में परा कोले कहते हैं, खोदते हैं। तीतम को बाहर निकालने के बाद गढ़े को जड़ के विकास के लिए छोड़ दिया जाता है। वे चेंबु की तरह ही मधु-संग्रह सामूहिक रूप से करते हैं। मधु-संग्रह में यहाँ पत्नी के भाई का होना आवश्यक नहीं है लेकिन मधु-संग्रह-कर्त्ता यदि मर जाता है तो पूरा समूह उसकी पत्नी की देखभाल से लिए बाध्य हो जाता है। वे शिकार-प्रिय हैं एवं कुत्ते को शिकार करने के ही लिए पालते हैं। हाथी को पकड़ने में कुत्ता सहायक होता है।

कालीकट जिले के धरंडाम अपनी जीविका खाद्य-संग्रह कर, जंगली पदार्थों को प्राप्त कर एवं बाँस काटकर चलाते हैं। वे शिकार करने के लिए एवं सर्पों को पकड़ने के लिए उधर-उधर भटकते रहते हैं। वे अजगर भी पकड़ते एवं तेल बेच देते हैं परन्तु उसके बाँस को स्वादिष्ट भोजन के रूप में खाते हैं। केरल के कोट्टायम जिले का कुस्मरा भी खाद्य-

संग्रह-कर्ता एवं शिकारी हैं। साल के कुछ महीनों में उन लोगों को खासकर जड़ रतासू एवं मछली पर रहना पड़ता है। वे पाँच या चार शोपड़ियों के समूह में रहते हैं।

पहाड़ पर कृषि करनेवाला वर्ग

पहाड़ पर कृषि करनेवाली जनजातियाँ अपनी स्थानान्तर कृषि की कुशल तकनीक के कारण प्रसिद्ध की जाती हैं। वे इस संबंध में तीन या इससे अधिक विधियों का प्रयोग करती हैं —

१. खादने वाली छड़ी की सहायता से एव काटकर और जलाकर उत्पादन,
२. जलाकर एवं गोड़कर उत्पादन, और
३. तराई क्षेत्र में प्राकृतिक सिंचाई के साधनों, जैसे पहाड़ी नालों या पहाड़ी क्षेत्रों के जलाशयों द्वारा टीले पर खेती।

काटकर और जलाकर या गोड़कर और जलाकर खेती करनेवाली जनजातियों की संख्या बहुत है। ये जंगल में शिकार करने वाली जनजातियों के समीप हैं। उन लोगों ने इस प्रकार की खेती के साथ भोजन-संग्रह को मिला दिया है।

आर्थिक व्यवस्था का स्त्रोत — पहाड़ पर की खेती ऋतुओं के अनुसार उत्पादन विधि का नियमित क्रम है जो जंगली भूमि के हिस्से में खेती करने के लिए बनी है। मुख्य उपज के एक या दो ऋतुओं के बाद जमीन वर्षों तक परती छोड़ दी जाती है जिससे जंगल के बढ़ने के साथ मिट्टी की उर्वरा-शक्ति बढ़े। परिणामस्वरूप वह हिस्सा फिर से साफ किया जाता है। उसे जलाया जाता है एव कृषि का दूसरा चक्र प्रारम्भ होता है। यही क्रम बराबर चलता रहता है।

पहाड़ पर उत्पादन करने के अनेक नाम हैं। कुछ स्थानीय नाम हैं जैसे उत्तर-पूर्व हिमालय क्षेत्र के असम, मेघालय, अरुणाचल, मणिपुर, त्रिपुरा एव मिजोराम में इसे झूनी कहा जाता है, सयाल परगना में कुर्वा या खल्लू कहा जाता है और बिहार के राँची तथा पलामू में बेवारा कहा जाता है; उड़ीसा में पोंदु, रेमा, डाही, कामन, बूंग मृदिया, डोगर चास, मध्यप्रदेश में वेँदा, डाहिया, बेवार, गुहाड, फड़हा, दिप्पा, माडन या एरका और आंध्र प्रदेश में कोदा-पथ कहा जाता है। इसके अन्य विभिन्न नाम भी हैं जैसे, स्थानान्तर खेती, काटकर एवं जलाकर कृषि, घुमंतू कृषि, भ्रमणशील आदिम जातीय कृषि, आदिम बागवानी, बिल्कुल जुताई करके खेती, गोड़कर एवं जलाकर खेती, स्वीट कृषि आदि। इन वर्णनात्मक नामों एवं स्थानीय पदों के अतिरिक्त कुछ विशेषताओं से युक्त एक विशेष प्रकार की खेती साधारण रूप में 'स्थानान्तर खेती' के नाम से जानी जाती है। एफ०

ए० बी० के अनुसार (बीबी बल्ब फारेस्ट्री कांग्रेस में) विभव का स्थानान्तर कृषि के क्षेत्र-वैत वास्तविक क्षेत्र तीन लाख साठ हजार बर्ब किलोमीटर जिसमें बीस लाख लोग रहते हैं।

पहाड़ पर खेती करने की प्रथा हमारे देश में विस्तृत रूप से प्रचलित है। जनजातीय लोग, जो उत्तर-पूर्व हिमालयके असम, मेघालय, मणिपुर, त्रिपुरा आदि में; मध्य भारत के बिहार, उड़ीसा एवं मध्य प्रदेशमें और दक्षिण भारतके आन्ध्र प्रदेशोंके पहाड़ी जंगलों में रहते हैं, अपनी जीविका के लिए पहाड़ी खेती पर ही निर्भर रहते हैं। पहाड़ पर खेती करने वाली जनजातियों का प्रतिनिधित्व करती हैं उत्तर-पूर्व हिमालय की गैरीभा त्रिपुरी, नाभोटिया, कुछ हद तक हल्मस एवं रिमांग, चकमा, भोग एवं नागा जनजातियाँ; बिहार के सेनाल परगना की मालेर या सौरिया पहाड़िया, पहाड़ी खड़िया, एवं कुछ जंग में कोरवा, पर-हिया एवं विजिया जनजातियाँ; उड़ीसा की सोरा एवं कुटिया खोण्ड और दक्षिण भारत में मैसूर की माले कुदिया और आन्ध्र प्रदेश की कामर, बैगा, सारिया मोड, थोरा और नूक या मुकाथोरा, सामनधु एवं कुछ बगता जनजातियाँ। अनुसूचित जनजातियों के लगभग ३,५५,५०७ परिवार १,०८,००० हेक्टर क्षेत्र के विभिन्न हिस्सों में स्थानान्तर कृषि में लगे हुए हैं (कमिश्नर की रिपोर्ट, १९५५)। एक बात जो प्रकृति में परिस्थिति-कीय है, वास्तव में यहाँ उल्लेखनीय है। पहाड़ पर खेती करनेवाली जनजातियाँ प्रायः भिन्न-भिन्न राज्यों के सीमान्त क्षेत्र के पहाड़ की शाखाओं पर रहती हैं, जैसे—मेघालय एवं असम की सीमा पर गौरा क्षेत्र; त्रिपुरा एवं मणिपुर के असम एवं मिजोराम के पास का क्षेत्र, बिहार एवं पश्चिम बंगाल की सीमा पर का राजमहल क्षेत्र; बिहार के दक्षिण-पश्चिम सीमावर्ती क्षेत्रों में; उड़ीसा के गजाम क्षेत्र; मध्य प्रदेश का छत्तीसगढ़; आन्ध्र प्रदेश से सटे उड़ीसा के क्षेत्र आदि।

उपकरण एवं यत्न—पहाड़ पर खेती करने वाले कृषक के कुछ कृषि-उपकरण ये हैं—घातु के सिरे वाली खोदने की छड़ी, खेती, कुदाल, फावड़ा, हँसुआ, कुल्हाड़ी, वृक्ष काटने के लिए छोटी कुल्हाड़ी एवं खुरपी आदि।

पहाड़ पर खेती करने की पद्धति—देश भर में फैले पहाड़ों पर खेती करने की प्रथा विभिन्न प्रकार की है परन्तु सामान्यतया पहाड़ों पर खेती करने वाले अपनी सुविधा के अनुसार इस चक्र का अनुकरण करते हैं। एक चक्र को पूरा करने के लिए ये व्यवस्थाएँ हैं—(१) जंगल के हिस्से का चयन करना, (२) भूजा करना, (३) जंगली वस्तुओं को काटना एवं सूखने के लिए उसे फैलाना, (४) जलस्रोत की खोज एवं बड़े कुँदों को चुनना, (५) झाड़ियों में आग लगाना, (६) पूर्ण रूप से खोले के लिए जमीन को तैयार करना, एवं समतल करना, (७) फावड़े की सहायता के बिना खोदने वाली खकड़ी की सहा-

यता से बीज बोना, (८) पौधों का निकलना, (९) फसल की देखभाल करना, (१०) फसल काटना एवं जमा करना, (११) पूजा करना, (१२) भ्रानन्द मनाना, (१३) बंजर छोड़ना (विद्यार्थी की उद्धृत १९६३:३२-५५, द्वे, १९५१:३१-३६, एल्विन १९५०:४६-४७, जेय १९७०:११३-१५)। परिवार के सभी सदस्य किसी न किसी तरह के काम में व्यस्त रहते हैं। जंगली जमीन के हिस्से को एक से दस वर्ष तक परती छोड़ दिया जाता है। ये एक खास क्षेत्र में केवल एक फसल उपजा सकते हैं या उसे दो से तीन मौसम तक काम में ला सकते हैं। खेती करने की यह अवस्था स्थान-स्थान एवं एक जनजाति से दूसरी जनजाति तक बदलती रहती है। मुख्य फसल है—मकई, बाजरा, हरी दाल, सेम आदि।

पहाड़ों पर उत्पादन के बारे में विभिन्न जनजातियों में प्रचलित विधियों के वर्णन से जानकारी हो जायेगी।

मालेर में उत्पादन अनेक क्रियाओं के साथ संपादित होता है, जैसे (१) जंगल का चयन एवं उसको काटना (घनका), (२) जलाना एवं लकड़ी को हटाना, (३) बुनना, (४) गोड़ना, (५) देखभाल करना, (६) कटनी करना, (७) पूजा करना एवं (८) भ्रानन्द मनाना। कुछ फसलों के बाद भूमि को कुछ वर्षों के लिए परती छोड़ दिया जाता है एवं पुनः जंगल के चयन का नया चक्र प्रारंभ होता है (विद्यार्थी १९६३:३२-३५)।

कामर स्थानान्तर कृषि के इन तीन मुख्य रूपों का प्रयोग करते हैं—डाही, बेबरा एवं गुहाद (द्वे, १९५१:३२-३७)। कामरो द्वारा व्यवहृत स्थानान्तर कृषि में डाही सबसे अधिक प्रचलित रूप है। इस विधि के अंतर्गत सबसे पहले समतल जमीन का वह हिस्सा, जहाँ बराबर पानी मिलने की स्थिति हो, चुना जाता है। उसके बाद जंगली वृक्षों को काटकर गिराया जाता है तथा कटे हुए वृक्षों को जमीन तक लाया जाता है और शाखाओं एवं आड़ियों को फैला दिया जाता है। जब वे सूख जाती हैं तो जलाने के लिए कोई एक दिन निश्चित किया जाता है। बुघा राजा के नाम पूजा की जाती है एवं जलाना प्रारंभ किया जाता है। प्रथम वर्षों के तुरंत बाद ही खेत बोया जाता है। कुछ कामर डाही खेत को जोतते हैं। फसल की रक्षा के लिए अस्थायी रूप से एक शोपड़ी बना दी जाती है। डाही का अंतिम चरण है कटनी एवं घनाज का संग्रह। बेबरा खेती में काटने एवं जलाने की क्रिया साथ-साथ की जाती है। गुहाद में बाँस का जंगल काटा जाता एवं उसे जलाया जाता है।

नेतरहाट पठार के असुर लोहा पिचलाने का कार्य से छोड़ स्थानान्तर कृषि करने लग

वये हैं (सूबा १९६३:४२-४७)। वे जमीन को बारी-बारी से परती छोड़ देते हैं जिससे उसकी उर्वरा-शक्ति बढ़े। असुर खेतों को इन तीन वर्षों में बाँट सकते हैं—(१) टॉड खेत, जो उनकी ओपड़ियों के निकट होते हैं। इन खेतों की उर्वरा-शक्ति कूड़ा-करकट एवं खाद के कारण बनी रहती है। इनमें वर्ष में एक बार खेती की जाती है। इन खेतों में असुर लोग मकई उपजाते हैं। दूसरे और तीसरे वर्ष में वे टॉड खेत आते हैं जो फसल उपजाने के बाद तीन से पाँच वर्षों तक परती छोड़ दिये जाते हैं। इस तरह की जमीन में असुर लोग बाजरा, सुरगुजा एवं तिल उपजाते हैं। पहली वर्षा के तुरंत बाद असुर लोग खेत को हलका जोतते हैं एवं अधिष्यवाणी केआधार पर उसमें बीज बोते हैं। उसके बाद वे लोग हरिणों से बचाने के लिए खेत को चारों ओर से बेर देते हैं। पीघे को शायद ही गोड़ा जाता है। कुछ वर्ष के उपरान्त वे जंगल को काटकर नया खेत तैयार करते हैं। वे विश्वास पर स्थान का चयन करते हैं। अब असुरों के पास नियत जमीन है और कृषि का चक्र चलता रहता है।

नागालैंड के श्रीनागा स्थानान्तर कृषि करते हैं जिसका स्थानीय नाम है 'टिकोगलु' (टिकोग = सूखा, भलु = खेत)। जनवरी में खेत का चक्र प्रारम्भ होता है। इसके विभिन्न चरण हैं। ओ, अलेम चिबा एवं राय (बर्मन, १९६६:५५-६३)।

(१) स्थान का चयन—खेत में सफाई की क्रिया के उपरान्त, जो ओपड़ी बनाने के लिए की जाती है, कृषक घर लौट जाते हैं। रात में दुस्वप्न होने पर कृषक उस हिस्से को छोड़ देता है एवं दूसरे हिस्से का चयन करता है। गाँव के एक हिस्से वाले लोगों के लिए एक बड़ा क्षेत्र चुना जाता है (पेहज)।

(२) अच्छी फसल के लिए एवं उसकी रक्षा के लिए पूजा।

(३) जनवरी के पहले सप्ताह में खेती के लिए जंगल की सफाई। १ से १.५ हेक्टर क्षेत्र वाले हिस्से में एक महीने तक दो आदमियों को काम करने की जरूरत पड़ती है। परिवार के स्त्री-पुरुष दोनों इसमें काम करते हैं।

(४) गिरे हुए पेड़ का सूखना एवं फरवरी-मार्च में उसे जलाना। मार्च महीने की पूर्णमासी के सातवें दिन प्रायः जलाया जाता है।

(५) फुजुग उत्सव—जलाने के बाद अच्छी फसल के लिए एक पक्षी को अर्पण करके पूजा की जाती है।

(६) हिस्से का सीमांकन एवं खेत के मध्य में गृह-निर्माण—गाँव के एक हिस्से के बड़े क्षेत्र में व्यक्तिगत हिस्से को बड़े कुंदे द्वारा सीमांकित किया जाता है। आवासीय छान्चि के आधार पर गाँव की प्रायः दो खंडों में विभक्त किया जाता है—उपरला खेत एवं निचला खेत।

(७) खेत की झोपड़ी से सटी जमीन पर सच्ची उपजाने या लुजु की तैयारी ।

(८) मार्च एवं अप्रैल महीने में बीज बुनना अर्थात् लाल एवं उज्जला घान, मकई आदि ।

(९) मोआत्सु—६ दिन तक खेत का त्यौहार मनाकर आनंद करना ।

(१०) गोड़ना—दो से लेकर तीन बार तक गोड़ना ।

(११) फसल की रक्षा के लिए देखभाल करना ।

(१२) अफु—खेत में बनी झोपड़ी के सामने पूजा के स्थान पर कटनी के समय धार्मिक कृत्य करना । मिल्स नेतेन तेन अनुष्ठान का वर्णन किया है जिसमें पुजारी छः दिन के लिए गेन्ना बना रहता है (१९२६-१२२) । पर अब गेन्ना नहीं मनाया जाता है क्योंकि यह ग्रामीण लोगो या किसी व्यक्ति को काम करने से रोकता है ।

(१३) कटनी ।

(१४) अनाजघर में अनाज को जमा करना जो अक्टूबर और नवम्बर महीने में निवास-स्थान से थोड़ी दूर पर बनाया जाता है ।

जमीन के एक हिस्से में दो साल तक खेती की जाती है ।

रेंगमा नागा (मिल्स, १९३७-७५-८६) अपने जूम खेत में काम करते हैं । यदि किसी रेंगमा नागाके पास अपना खेत नहीं रहता है तो वह जमीन का कुछ हिस्सा किराये पर लेकर साल भर खेती करता हो । जायद ही कोई रेंगमा नागा अपनी जीविका के लिए दूसरो का काम करता हो । इसके अन्वय में बड़े लोग, बीमार व्यक्ति (वृक्ष गिराने के शुरु में) एवं कुछ आलसी व्यक्ति । कुछ भी हो, पारस्परिकता के आधार पर कोड़ने या उखाड़ने या फसल काटने के लिए सामूहिक श्रम की आवश्यकता होती है । समयस्क लड़के या लड़कियाँ, प्रायः एक ही खेल के निवासी, खेत में पाये जाते हैं और कभी-कभी वे जीवन पर्यन्त खेत में एक साथ रहते हैं । एक ही या दूसरे गोत्र के बीस या तीस मजबूत युवा पुरुषों का दल हो सकता है । अधिकतर ऐसे दल अपने सभी सदस्यों के खेत में बारी-बारी से काम करते हैं । एक बड़ा किसान दल को एक दिन के लिए किराये पर ले सकता है । बदले में वह उन्हें भोजन कराता है एवं सांध्य भोजन के लिए चावल देता है तथा कुछ संग्रह करके रखने के लिए श्री । जूम खेती अनेक चरणों में की जाती है । सर्वप्रथम वन का चयन किया जाता है । गेन्ना के एक दिन बाद जंगली झाड़ियो को काट गिराया जाता एवं सूखने के लिए छोड़ दिया जाता है । पवित्रीकरण का जुकुली त्यौहार मनाया जाता है और तब वन को जलाया जाता है । खेत में झोपड़ी बनायी जाती है । नाङ्गो लिम की प्रार्थना की जाती है एवं बीज बोये जाते हैं । बीजारोपण की समाप्ति पर गेन्ना मनाया जाता है । खेत की रखवाली झोपड़ी में रहकर की जाती है । बाद में खेत में कटनी

होती है। पहले त्योहार मनाया जाता है, फिर फसल काटी जाती है एवं कृषि वर्ष के अंत में नगड़ा त्योहार भ्रामंदपूर्वक मनाया जाता है। सभी उपयुक्त खेत रंगमा क्षेत्र में बहुत पूर्व उपजाये जा चुके हैं और अब छः से बारह वर्ष तक जंगल परती पड़ा हुआ है। साधारणतया किसी जमीन के हिस्से में, जंगल में परिवर्तित होने के लिए छोड़ने के पूर्व, दो से तीन फसल तक उपजायी जाती है। एक खण्ड के उसी क्षेत्र में आसानी के लिए, मेहनत की बचत के लिए एवं आसानी से देखभाल करने के लिए, एक खोल या पूरा गांव का खास झूम क्षेत्र होता है। मुख्य फसल धान ही है, लेकिन बाजरा, कचालू, रुई, मिर्च, छिउरा एवं तेल के लिए बीज आदि भी उपजाये जाते हैं।

मणिपुर (दास, १९४५:५३-६२) के पुरुष में सभी ग्रामीण लोग एक क्षेत्र में झूम तैयार नहीं करते जैसा नागा करते हैं, परंतु स्थान इधर-उधर चुनते हैं। खेत आवश्यकता से कम प्राप्त होता है तो गांव का एक समूह बाहर भेज दिया जाता है। गांव वालों में से गांव के झूम में से कोई भी एक खास हिस्सा चुन सकता है। एक झूम क्षेत्र में अधिक से अधिक चार वर्षों तक खेती की जाती है जिसके बाद लगभग दस वर्षों तक उसे परती छोड़ दिया जाता है। झूम चक्र स्थान के चयन, (फरवरी-मार्च में) वन को साफ करने, सूखने के लिए छोड़ने एवं अप्रैल में जलाने के साथ ही प्रारम्भ होता है। वृक्षों को गिराने के बाद नंग चुगवा की पूजा शुरू होती है। भविष्यवाणी के आधार पर (मई-जून में) बीजारोपण होता है जबकि वर्षा की उम्मीद होती है। कटनी ढंगा (जून-जुलाई) एवं थाओल (अगस्त-सितम्बर) में की जाती है। फसल काटने के पूर्व साबू होंग की पूजा की जाती है जब आन के ठोल अक्टूबर-नवम्बर में पीले हो जाते हैं। कटनी के ठीक पूर्व, साल की पहली उपज मेरा (अक्टूबर-नवम्बर) में सेनामाही को अर्पित की जाती है। सफाई एवं एकत्रीकरण झूम का अंतिम चरण है।

समतल कृषि वर्ग

आदिवासियों द्वारा कृषि में अपनाये गये सर्वाधिक प्रचलित कार्य में, जो अत्यन्त सरल है, जुताई के लिए दो जानवरों की आवश्यकता पड़ती है। यह कृषि व्यवस्थित प्रकार की है। आदिवासी लोग पहाड़ पर खेती करने की अपेक्षा इसे अधिक निरापद पाते हैं और जंगल में शिकार करने की अपेक्षा तो इसे और अधिक निरापद पाते हैं। आदिवासियों की अधिक जनसंख्या कृषि पर आश्रित है। भारत की सभी प्रमुख जनजातियाँ खेती करती हैं जो उनकी जीविका के लिए प्राथमिक साधन हैं। जनजातीय समूहों की आबादी का दो-तिहाई भाग (६८ प्रतिशत) १९६१ में कृषि में लगा हुआ था (रिपोर्ट ऑन स्टडी टीम, १९६६:१७३)। कुछ भी हो, जनजातियों के बीच प्रचलित कृषि सरल प्रकृति की

है। वे यथासाध्य कृषि-कर्म करते हैं परन्तु अपने दैनिक जीवन की न्यूनतम आवश्यकताओं की पूर्ति भी कृषि के द्वारा नहीं कर पाते। निचली जमीन में फसल उपजाना अधिक सरल है, जहाँ कृत्रिम सिंचाई की आवश्यकता नहीं पड़ती। ये सब जमीनें प्रधानतया धान के लिए हैं। ऊपरी भाग की जमीन में केवल मोटा अनाज, जैसे मोटे प्रकार का धान, दाल, बाजरा और कम महत्त्व की दूसरी वस्तुएँ उपजायी जाती हैं। उनके कृषि-संबंधी औजार देशी होते हैं और स्थानीय लोहारों द्वारा बनाये जाते हैं। कुछ आदिवासी गाय के गोबर को खाद के रूप में प्रयोग करते हैं।

जनजातीय कृषि की विशेषता सहकारिता है, जो धान रोपने या दूसरे अवसरों पर स्पष्ट रूप से देखी जा सकती है। सबधियों में या ग्रामीणों के बीच या एक क्षेत्र के लोगों में पारस्परिकता के आधार पर सहायता की जाती है। कृषक जनजातियों का प्रतिनिधित्व असम एवं मेघालय की खासी एवं जयंतिया; उत्तर प्रदेश के तराई क्षेत्र की खासा एवं थारू; हिमालय में हिमाचल प्रदेश क्षेत्र की किन्नौरा, पागवाला, स्वांगला; मध्य भारत की भूमिज, कोरा, भुईया सथाल, मुंडा, उराँव, हो, खरवार, बैगा, गोड आदि; पश्चिम भारत की भील, मिना, ओआरसिया, दमिस्या, कोली मालदा देवी, वालिस, टाकुर कोर्कल, डबला आदि, आन्ध्र प्रदेश की कीया और दक्षिण भारत में तमिलनाडु की मलयाली आदि द्वारा किया जाता है। इन जनजातियों के अतिरिक्त बहुत-सी जनजातियाँ व्यवस्थित कृषि पर आश्रित हैं।

अर्थ: भूमि के लिए साधन—कृषक जनजातियों के लिए उनके अर्थ का मुख्य साधन भूमि ही है। भूमि का वर्गीकरण उसकी आपेक्षिक स्थिति एवं झुकी हुई संतह के अनुसार किया जाता है। बिहार में जनजातियों को दो प्रकार की ही भूमि मिलती है जैसे ऊपरी भूमि टाँड़ और निचली भूमि दोन। दोनों तल के अनुसार तीन और वर्गों में वर्गीकृत की गयी है अर्थात् टाँड़ १, टाँड़ २ एवं टाँड़ ३ और दोन १, दोन २ एवं दोन ३। एक तीसरे प्रकार की ऊपरी भूमि है—वासभूमि से सटी हुई, जो तल पर है एवं उपजाऊ है क्योंकि वहाँ गाय का गोबर एवं निवास-स्थान के कूड़ा-करकट का ढेर इकट्ठा किया जाता है। उस भूमि को बारी कहा जाता है। नीचे भूमि की स्थिति बतलायी गयी है:

बारी क्षेत्र

वाम भूमि

टाँड़ ३

टाँड़ २

टाँड़ १

दोन ३

दोन २

दोन १

मुण्डाओं ने भूमि को चार भागों में बाँटा है अर्थात् दोन—नीचे की भूमि, मध्य भूमि, टाँड़—ऊपरी भूमि एवं अंशभूमि तथा अनुपजामी भूमि। दोन को फिर तीन भागों में विभक्त किया गया है अर्थात् गरहा दोन या सोकरा दोन—दोन१, चौरा दोन—दोन२ एवं तरिया दोन—दोन३ (विद्याधी, १९६६:२७)।

पश्चिम बंगाल के भूमिज के पास पाँच प्रकार की भूमि है (सिन्हा, दासगुप्ता एवं बनर्जी, १९६१:१०-१२) अर्थात् गोरा—ऊपरी भूमि, बैद—चौरा की अपेक्षा नीचे; कनाली—थोड़ा नीचे; बाहुल—सबसे नीचे एवं बारी खेत बासभूमि के नीचे। बारी एवं बैद को फिर दो उपभागों में विभाजित किया गया है। अर्थात् समस्त और दोंगा गोरा एवं छपता बैद अपेक्षाकृत कमजोर उपजाऊ।

बारी	सामल	
बासभूमि	गोरा	
		दोंगा
		खील
	बैद	
		छपता
	कनाली	
	बाहुल	

भूमि का वर्गीकरण—इस प्रकार कृषक जनजातियों की तीन प्रकार की भूमि है अर्थात् दोन—निचली भूमि, टाँड़—ऊपरी भूमि एवं बारी—बागवानी के लिए भूमि।

कृषि के औजार एवं व्यवहृत उपकरण—कृषि-संबंधी उपकरण जो जनजातियों के क्षेत्र में व्यवहृत होते हैं वे पुराने ढंग के, कमजोर और एक धारवाले हल ग्रामीण भारत में पाये जाने वाले हलों की ही तरह पुराने ढंग के कमजोर और एक धारवाले हल हैं। वे मुख्य रूप से चार प्रकार के होते हैं (गुप्ता एवं सरस्वती, १९६१:२४-२६)।

प्रकार (क)—सिरा एवं मुख्य हिस्सा लगातार जुड़े रहते हैं और दोनों एक साथ क्षैतिज रूप से क्रम से रखे जाते हैं। धरन एवं हाथ स्वतंत्र रूप से मुख्य हिस्से से जुड़े रहते हैं। इस प्रकार का हल पश्चिमी हिमालय के क्षेत्र में, छोटा नागपुर में, मध्य भारत के उड़ीसा में और दक्षिण भारत के मैसूर में पाया जाता है।

प्रकार (ख)—मुख्य हिस्सा एवं हाथ लगातार जुड़े रहते हैं जबकि सिरा, जो बड़े आकार का हो सकता है या नहीं भी हो सकता है, मुख्य हिस्से से स्पून या समकोण पर

जुड़ा रहता है। इस तरह का उपकरण पश्चिम भारत की जनजातियों में विशेषकर गुजरात एवं महाराष्ट्र में पाया जाता है। भीमों में इस प्रकार का हल वीज डालने के लिए वीज के साथ रहता है (भाय, १९६०:३१) १

प्रकार (ग)—सिरा मुख्य हिस्से से तिरछे रूप में लगाया जाता है जो दोनों लकड़ी के एक हिस्से से काटकर बनाया जाता है। हाथ या मुट्ठल धर के बाद या पहले लगाना जा सकता है जबकि धरन उम समय मुट्ठल से होकर गुजर सकता है या नहीं भी गुजर सकता है जबकि वह धर से लगाया जाता है। इस प्रकार का उपकरण प्रायः मध्य एवं दक्षिण भारत में पाया जाता है।

प्रकार—(घ) ग प्रकार की तरह मिरा धर से तिरछे रूप से लगा रहता है। अन्तर सिर्फ इतना होता है कि मुट्ठल धर से लगातार जुड़ा रहता है। इस प्रकार के औजार पश्चिम बंगाल में, मध्य भारत के उत्तरी उड़ीसा में, बिहार के हो क्षेत्र में, एवं पूर्वी मध्य प्रदेश और उत्तरी-पूर्वी हिमालय क्षेत्र में पाये जाते हैं।

कम लाभकारी खेती के मुख्य कारण हैं—अनुबंर एवं कड़ी मिट्टी और कम पशु-धन। कृषक जनजातियों में पाये जाने वाले दूसरे उपकरण हैं—हंसुआ, कुदाल, खुरपी, कुदारी, टांगी, खती, रासकी, छोटी एवं बड़ी टोकरियाँ, मिट्टी के बर्तन आदि।

जनजातियों के द्वारा गाय के गोबर का व्यवहार खाद के रूप में किया जाता है। गोबर एक गड्ढे में एकत्रित किया जाता है, जिसमें कड़ा-करकट रखा जाता है। कुछ दिनों के बाद बनी हुई खाद को गड्ढे से बाहर निकाल लिया जाता है और खेत के एक हिस्से में उसका ढेर लगाया जाता है। प्रथम वर्षा के पूर्व खेत जोतकर खद मिट्टी में मिला दी जाती है।

सिंचाई से संबंधित सुविधाएँ प्रकृति द्वारा उपलब्ध होती हैं। वर्षा ही सिंचाई का सर्वोत्तम साधन है। आदिवासी किसान पूर्णरूपेण वर्षा पर ही आश्रित रहते हैं।

कृषि-कार्य करने का तरीका—कृषि-कार्य वैशाख (मई) के महीने में प्रारम्भ किया जाता है। सभी कृषक आदिवासी जो अपने देश के दूसरे भागों में सामयिक श्रम की खोज में जाते हैं, अपने गाँव लौट आते हैं। भारत में आदिवासी प्रायः खरीफ फसल मई महीने में बोते हैं एवं नवम्बर में काटते हैं। उनमें से कुछ रबी फसल भी लेते हैं। रबी फसल मार्च तक तैयार हो जाती है।

खरीफ कृषि के मुख्य चरण ये हैं—(१) मई में खेत जोतना, (२) हल एवं दूसरे औजारों की देख-भाल करना। यदि आवश्यक हो तो उसको स्वयं ठीक कर लेना या ग्रामीण कारीगरों के द्वारा या सामाजिक बाजार में मरम्मत कराना, (३) हल, बैली एवं बैलगाड़ों की पूजा, (४) जून में प्रथम वर्षा के बाद जुताई, (५) जून में ऊपरी भूमि में शक्ति-

बागी के आधार पर होता, एवं बीबा खाने के लिए नहरों में होता, (६) बागवानी, (७) अगस्त के पहले सातह में बागी देना, (८) एक वर्ष के उपरान्त खेत से मोहनवाड़ा जब पीछे २५ से लेकर ३० सेंटीमीटर के हो जाते हैं, तब हलकी सुलाई करना, (९) बास खानेवाले जानवरों से पौधों की देख-भाल एवं रक्षा करना, (१०) बीमार पौधों के लिए खेत में जादू-टोने का प्रयोग, (१०) पानी की आवश्यकता को काम में लाना एवं पौधों को साफ रखने के लिए उनकी नियमित रूप से देख-रेख करना, (११) सब्जियों के बोरा खेत एवं तब अगहनी फसल की कटाई, (१२) जानवरों के द्वारा तैयार किए गये चबूतरे पर दूनी करना या खेत के बाल को पीटकर एवं दूनी के लिए चबूतरे की देख-रेख करना, (१३) घोंसाना, (१४) पूजा करना, (१५) तबम्बर तक कटना एवं जला करना।

खरीफ की क्रिया के बाद यदि जनजातीय लोग एक फसल उपजाये के लिए प्रयत्न करते हैं, तो वे रबी फसल के लिए तैयारी आरंभ कर देते हैं। आरंभिक एवं अन्तिम चरण की पूजा के साथ फिर रबी फसल के सात चरण शुरू होते हैं। वे चरण हैं—(१) खेत को साफ करने के लिए जोतना, (२) खाद डालना, (३) बोना, (४) बोना, (५) देख-रेख करना, (६) कटनी एवं (७) सुफाई और मनाज को जला करना।

यह चक्र प्रायः होली अर्थात् मार्च तक समाप्त हो जाता है। भारत की कृषि जनजातियों के छोटे हिस्से द्वारा रबी फसल उगाई जाती है। गणना के अनुसार बड़ी जनजातियाँ, जिनके पास अपेक्षाकृत समतल भूमि रहती है, दूसरी कतल भी उपजाती हैं उदाहरण-स्वरूप हैं हिमालय के तराई क्षेत्र की बाहु (श्रीवास्तव, १९५५: ४४-४५) एवं खासा (मजुमदार, १९६१: १५८-१६६); बिहार की मुण्डा (विद्याधी, १९६६: ३१-३२) उराँव, संथाल एवं हो। मध्य भारत में मध्य प्रदेश, पश्चिम भारत में गुजरात एवं महाराष्ट्र के भील (नाथ, १९६०: ३०-३२ एवं संक्षेप १९६४: ६२-६४) तथा गोंड, दक्षिण भारत में आंध्र प्रदेश के आदिलाबाद के गोंड भी रबी फसल उगाते हैं (हेवेनडॉर्फ, १९४८: ३८३-३८४)। भारत के सभी चार क्षेत्रों में रहने वाली विभिन्न कृषक जनजातियों की कृषि-संबंधी क्रियाओं का सर्वेक्षण उनके बीच प्रचलित कृषि के प्रकार का एक विस्तृत चित्र पाने के लिए किया जा सकता है।

हिमालय क्षेत्र में बाहु एवं खासा साल के अधिकांश समय में कृषि पर ही आश्रित रहते हैं। मई में धान की खेती करने के लिए बाहु (श्रीवास्तव, १९५५: ४४-४५) खेत को जोतना एवं समतल करना आरंभ करते हैं। बीजे के पूर्व, वे खेत को समतल करने के लिए प्रायः तीन या चार बार जोतते हैं। वे बीज फसल के खरान हो जाने या बीज की गहरी

हाने के समय से प्रथम जुलाई अभावस्था के दिन कभी नहीं करते। प्रथम वर्षों के उपरान्त श्रौतों बोन के एक दिन पूर्व धान के बीज को पानी से भिबोती हैं। बीज या तो संबंघियों से उधार लिया जाता है या उनका अपना होता है या स्थानीय बाजारसे खरीदा जाता है। उनमें से अधिकतर खपत के लिए पहले होनेवाले धान के प्रकार को बोते हैं। बोन के बाद वे लोग जादू-टोना करते हैं जैसे भरारा (धार्मिक पुजारी) द्वारा मंत्रोच्चारण करते हुए पानी को खेत में छीटना या यथेष्ट हुए दूध का श्राभीण श्रौतों बीच वितरण आदि, ताकि फसल को जंगली जानवरों एवं कीड़े-मकोड़ों से बचाया जा सके। चौथी अवस्था है खेत की देख-भाल करना जिसके लिए वे बल्लियों पर अस्थायी शोपड़ी तथा मचान खड़े करते हैं। कुछ मरे हुए कौओं को भी बीच खेत में ऊँचे बल्ले से बाँध देते हैं। फसल काटने के पूर्व ये नाया नामक त्यौहार मनाते हैं। फसल की कुछ बालियाँ एवं दाने कुल-देवता एवं देवियों को अर्पित करते हैं। फसल काटने की क्रिया सितम्बर के अंतिम सप्ताह में या अक्तूबर के प्रथम सप्ताह में परिवार के सभी सदस्यों द्वारा होती है। इसके बाद फसल की मिसाई (दोनी) होती है जिसे वे साफ-सुथरे मैदान (खलिहान) में बैलों द्वारा करते हैं। फसल की कुटाई एवं छाई ठेकी द्वारा की जाती है जो खरीफ की फसल का अंतिम चरण होती है। खरीफ की फसल के तुरन्त बाद थारू लोग रबी की फसल लगाने की तैयारी कर देते हैं। रबी की फसल में ये लोग गेहूँ, चना, मसूर, लाही तथा मटर की खेती अधिकांश रूप में करते हैं। कार्तिक (नवम्बर) में खेत की जुताई होती है। इसके बाद अगहन (दिसम्बर) में बोआई शुरू हो जाती है। पूस महीने में (जनवरी-फरवरी) फसल की नियमित रूप से देख-भाल की जाती है। फाल्गुन तथा चैत (मार्च-अप्रैल) के महीने में फसल की कटाई होती है। फसल की दौनी ठीक उसी प्रकार होती है जैसी खरीफ की फसल की जाती है।

खासा भी लगभग यही सब करते हैं। खासा के विभिन्न कृषि-कार्य-कलाप (मजूम-दार १९६१-१९६०) हैं—हल, जोल (समतल करना), गोदवात्त (निकौनी), शोपनी, ल भ्रात्त (कटनी) तथा मदवात्त (दौनी)। जहाँ तक हल जोतने का प्रश्न है, ये लोग स्वयं अपने परिवार के सदस्यों की सहायता से कर लेते हैं परन्तु अन्य कार्यों के लिए वे लोग ग्राम परिवारों की सहायता सहकारिता के रूप में लेते हैं। इस सहायता को उनकी भाषा में पगयाली कहा जाता है। यह पद्धति प्रथागत है तथा गाँव के अन्य परिवारों को इस प्रकार एक-दूसरे की सहायता करनी ही पड़ती है। इस पगयाली के लिए बादी (नगाड़ा बजानेवाला) नगाड़े की चोट पर गाँव वालों को सूचित कर देता है। जब वे सिचाई की व्यवस्था करते हैं, वे नगाड़े की चोट पर गाँव के जानकार व्यक्तियों को सूचित कर देते हैं कि उन्हें ग्रामक व्यक्तियों के खेत में सिचाई की व्यवस्था करनी है। इस सूचना पर वे

जानकार व्यक्ति स्वयं खेतों में कार्य प्रारम्भ कर देते हैं। साधारणतया वे ज्ञान, वेतन, बीज, मकई, महुआ, बीजाई, भादी, भाबू, तम्बाकू तथा टमाटर की खेती करते हैं।

कृषि-चक्र का प्रारम्भ हल जोतने से होता है। साधारणतया जनवरी या फरवरी मास की प्रथम वर्षा के होते ही दो या तीन बार खेत की अच्छी तरह जुताई कर देते हैं जिससे मिट्टी धूप की रोशनी को पूर्णतः प्राप्त कर सके। बीजाई के पूर्व भूमि की पुनः जुताई की जाती है तथा बूज के मास में बाद देकर वर्षा की पैयारी वर्षा के पूर्व होती है। सदुपरांत वर्षा ऋतु की प्रथम बीछार के बाद खेतों को पुनः दो-तीन बार जोता जाता है। इसके बाद बीजों को खेत में बिखेर दिया जाता है तथा खेत पर पाटा चलाकर खेत को समतल कर दिया जाता है। अच्छी फसल की कामना के लिए वे लोग ईश्वर की प्रार्थना भी करते हैं। फसल लगाने का जो दूसरा तरीका इनमें प्रचलित है, वह है बिचड़े की रोपाई करना। खेत में पानी भरकर हल की सहायता से कादो कर लिया जाता है और उसमें बिचड़े उखाड़कर रोपाई कर दी जाती है। ऐसा वे लोग सामूहिक रूप से गाँव वालों की मदद से करते हैं। तीसरा तरीका यह भी प्रचलित है कि सीधे बीज को कादों में बिखेर दिया जाता है। इस पद्धति को सेवा कहते हैं। प्रथम रोपनी के समय पाहन द्वारा एक पूजा की जाती है जिसे यहाँ के लोग कदलेटा कहते हैं। धान के खेत की निराई एवं गोड़ाई तीन या चार बार की जाती है। इस पद्धति को निकाई कहा जाता है। असाढ़ के महीने में 'हरियरी' नामक पूजा की जाती है। जब फसल पकने लग जाती है तो उसका संरक्षण आवश्यक हो जाता है। इसके लिए रात्रि में पुरुष लोग पुमाल से बने हुए कुम्बे में रहते हैं। इस प्रकार का कुम्बा खेतों के समीप ही बनाते हैं जहाँ से फसल की देखा जा सकता है। गाँव वाले जादू-टोना भी करते हैं जिससे फसल की रक्षा कीड़े-मकोड़ों एवं जंगली जानवरों से की जा सके। जब धान पकने लगता है तो ये लोग "जोम नैवा" नामक पूजा करते हैं। धान की कटाई गाँव वाले सामूहिक रूप से करते हैं। दोनी के पूर्व खलिहान की पूजा की जाती है जिसे 'खरियान' कहते हैं। पाहन खरियान पूजा अगहन (नवम्बर) मास में करता है। धान के पौधों को जमीन पर ही बिखेर दिया जाता है एवं उनपर बैलों को चलाया जाता है जिससे पौधों से धान के दाने झड़कर जमीन पर गिर जाते हैं। इसके बाद पुमाल को झाड़कर समेट लिया जाता है और हवा के झोंके से साफ किया जाता है। चावल बनाने का काम ठेंकी के माध्यम से किया जाता है और इस प्रकार कृषि-चक्र का समापन होता है। इसके बाद वर्षा फसल का चक्र नवम्बर मास से प्रारम्भ होता है जो मार्च या अप्रैल मास में समाप्त होता है।

पश्चिम बंगाल की जनजाति भूमिज खेत जोतने का कार्य पूजा से प्रारम्भ करती है। (सिन्हा, वासुगुप्ता तथा बनर्जी १९६१:१७-२०)। गाँव के प्रथम सप्ताह में 'अन्न

जलती" मनाया जाता है तथा खेत जोताई की किया गई मास में होती है। कृषि-कार्य का दूसरा चरण बीज की बोआई से प्रारम्भ होता है जिसके लिए परंपरागत तरीके से दिन निश्चय किया जाता है। यह दिन ज्येष्ठ मास की तेरह से बीस तिथि के बीच कोई भी हो सकती है। बिचड़े लगाने के लिए खेत की जुताई अच्छी तरह खाद देकर चार या छः बार की जाती है। बिचड़े के खेत को "अपरगारी" कहा जाता है। तदुपरांत जिस खेत में रोपनी करनी है उसका कार्य शुरू होता है। खेत को चार-छः बार जोता जाता है इसे "उगल" कहते हैं। हलकी बारिश के उपरान्त दूसरी बार जुताई की जाती है। इसे "सगुल" कहते हैं। तीसरी एवं चौथी जुताई तेज वर्षा के बाद की जाती है जिससे खेत काटो किया जा सके। इस तरह की जुताई को "जवर" कहा जाता है। पाँचवें चरण में रोपाई का कार्य होता है जिसे "रोपाना" कहते हैं। रोपनी के समय पचती नामक पूजा की जाती है। खेत में पानी ठीक सादा में जमा रहे एवं पानी का बहाव निश्चित रहे, इसके लिए भी व्यवस्था की जाती है। इसके बाद का कार्य होता है निकोनी (घास निकालना)। पानी की सतह आवश्यकतानुसार बनी रहे, इसके लिए यह आवश्यक है कि सप्तपानुसार निकोनी की जाय। जंगली जानवरों एवं कीड़ो-मकोड़ो से फसल की रक्षा के लिए जादू-टोना किया जाता है। दौनी करने के लिए खलिहान की तैयारी फसल की कटाई के पूर्व की जाती है। तदुपरांत फसल काटकर उसे खलिहान में जमा किया जाता है, यही इसकी दौनी की जाती है। खलिहान की रक्षा करना भी एक महत्वपूर्ण कार्य है। पुष्पल से बनाई गई गट्ठरी में भण्डारण करने की विधि में अपनी एक विशेषता है।

सरल कोरीगर वर्ग

कुछ जनजातियाँ ऐसी भी हैं जो लघु उद्योगों द्वारा अपना जीविकोपार्जन करती हैं। इनके मुख्य कार्य हैं टोकेरी बनाना, छोटे-मोटे हथियार एवं कृषि में काम आने वाले लकड़ी के तथा लोहे के औजार बनाना, कताई-कुनाई, लोहे का कार्य आदि। ये सभी कार्य (उद्योग) अन्य आदिवासियों की आवश्यकताओं की पूर्ति पर प्राधारित हैं। दूसरे शब्दों में ये जनजातियाँ अन्य जनजातियों की अर्थ-व्यवस्था के पूरक भंग हैं। इन जनजातियों में विभिन्न जनजातियाँ विभिन्न उद्योगों में सिद्धहस्त हैं तथा वे अपनी आजीविका के लिए इन्हीं उद्योगों पर निर्भर करती हैं। बहुत कम जनजातियाँ इस वर्ग में आती हैं और ये व्यक्तिगत रूप से अपना-अपना उद्योग चलाती हैं। इनकी आर्थिक अवस्था काफी खराब हुई है। ये जनजातियाँ गाँव में उनके प्रभित अब बनकर रहते हैं जिससे यह पता चलता है कि इन जनजातियों का कोई सुव्यवस्थित गाँव का स्थान नहीं होता है। इन

सोनों की व्यवस्था करीब-करीब हिन्दू धर्म में प्रवेश करने वाले तथा समाज में जाती है जो राजमाली-व्यवस्था पर निर्भर रहते हैं। ये छोटे-समूह-समूह, बड़े-आजारा के होते हैं और वहाँ अपने-आपके वर्गों के सामानों की बिन्नी करते हैं। शास्त्र की बिन्नी सेन-हो (बार्टर) की पद्धति द्वारा की जाती है या ऐसे चुकाकर भी की जाती है। साधारणतया बिन्नी में प्रत्येक परिवार वर्ष में निश्चित घनाज देता है जिसके बदले में उसके आहार भादि की मरम्मत कर देते हैं।

जनजातीय लोगों की एक बिचित्र विशेषता है कि ये सभी लोग चटाई बुनना, टोकरी बनाना, बाँस के काम करना, सूत-कातना आदि कार्य जानते हैं। इस तरह के कार्य इनकी जीविका का पूरक संग्रह बन गये हैं। १९६१ की जनगणना के अनुसार २.४७ प्रतिशत जनजातीय लोग घरेलू उद्योग-धंधों से-संबंधित हैं। इस वर्ग में ऐसी जनजातियों को रखा गया है जिनका प्राथमिक कार्य इस तरह का उद्योग है। कम्मीर तथा हिमाचल प्रदेश के मुज्जर एवं हिमाचल प्रदेश के किन्नोर ऐसी जनजातियाँ हैं जो लकड़ी से आवश्यक वस्तुएँ बनाने का कार्य करती हैं। उत्तर प्रदेश के कजर-टोकरी तथा रस्ती बनाने का कार्य करते हैं। मध्य भारत में लोहरा करमाली, चीक बड़ाइक तथा महली ऐसी जनजातियाँ हैं जो सामान्य कारीगर के वर्ग में आती हैं। ऐसी सभी जनजातियाँ बिहार में पायी जाती हैं। लोहरा तथा करमाली ऐसी जनजातियाँ हैं जो स्थानीय जनजातियों या अन्य जातियों के लोगों के कृषि-संबंधी औजारों की मरम्मत किया करती हैं। मुण्डा तथा उराँव जनजाति के बीच हाथ से बुने हुए कपड़ों की आपूर्ति चीक बड़ाइक किया करते हैं। महली बाँस की टोकरियाँ बनाते हैं और यही उनकी जीविका का एक मात्र साधन है। बिहार की असुर तथा मध्य प्रदेश की अगदिया ऐसी जनजातियाँ हैं जिनका कार्य लोहे का काम करना था। अब ये जनजातियाँ कृषि एवं शिकार पर निर्भर करती हैं। पश्चिम भारत में गुडिया लोहार (राजस्थान में) पाये जाते हैं। ये लोग भी लोहे का कार्य करते हैं। इनका कारखाना बैलगाड़ी पर घूमता रहता है। महाराष्ट्र के कोलम शुरु में टोकरी तथा चटाई बाँस से बनाया करते थे (महाराष्ट्र जनगणना कार्यालय, १९७२: २२६)। ये लोग सूत से भी चटाई आदि बनाते थे। यह परंपरागत उद्योग आज भी प्रचलित है, यद्यपि इन्होंने कृषि-कार्य भी अपना लिया है। चित्तौलिया (महाराष्ट्र जनगणना कार्यालय, पृष्ठ २७२) बाँस की चटाई तथा पंखा बुनने का कार्य करते हैं। दक्षिण भारत में ईडला नामक जनजाति तमिलनाडु में रहती है जो बाँस की चटाई तथा टोकरी बनाकर अपनी आजीविका चलाती है। आन्ध्र प्रदेश की ओटा जनजाति भी इसी वर्ग में आती है। बोलनिर की ओटा जनजाति लकड़ी के औजार तथा बर्तन बनाती है। ये सभी जनजातियाँ स्थानीय दृष्टिकोण के अपने कार्यों में दक्ष हैं।

व्यवहृत उपकरण—टोकरी बनाने वाले माहसी साधारण ब्रीजार व्यवहार में लाली हैं। उदाहरणार्थ टांगी, चाकू (काटू), टीन का बर्तन (कोल्टा), पत्थर का टुकड़ा (पाथर), बैठने के लिए चीज (आसन), हथौड़ा (मूंगर-बाँस का बना हुआ), हपाद (धूरा, लकड़ी का तीन पैरो वाला)। लोहे का काम करने वाली कमाँर जनजाति जिन विभिन्न औजारों का उपयोग करती है, वे ये हैं—भट्ठी, हस्तचालित पंखा, हथौड़ा (बना), छोटी हथौड़ी (भारतूल) सेंडसी, निहाई, छेनी, बटाली आदि। चीक बड़ाइक के पास कपड़े बुनने का करबा होता है जो लकड़ी का बना होता है।

काष्ठ-पद्धति—बाँस से सामग्री बनाने वाले जनजातीय कारीगर सर्वप्रथम बाँस को एकत्रित करते हैं तथा उसे छोटे-छोटे भागों में काट लेते हैं। इनकी लम्बाई लगभग तीस से पचास सेमी० की होती है। इन टुकड़ों से पतली-पतली कमाँचियाँ बनायी जाती हैं। टोकरी बनाने के लिए इस प्रकार की छ पतली कमाँचियों को तारेनुमा आकार में सजाया जाता है और इन्हें बीच में बाँध दिया जाता है। बाँधने की पद्धति एक के ऊपर एक होती है। इस प्रकार की बुनाई के बाद यह एक गोल आकार का बन जाता है और अंत में इसके मुख को अच्छी तरह से बाँध दिया जाता है जिससे यह टोकरी का आकार ले लेता है। इसी प्रकार पखे आदि भी बनाए जाते हैं।

विभिन्न प्रकार के लोहे का औजार बनाने के लिए कामर जनजातीय कारीगर लोहे की चादर या लोहे का छड़ बाजार से खरीदकर ले आते हैं जिससे वे विभिन्न प्रकार के औजार तैयार करते हैं। सर्वप्रथम इन छड़ों अथवा चादरों को आवश्यकतानुसार हथौड़े तथा छेनी की मदद से काट लेते हैं। तदुपरांत इन्हें भट्ठी में डालकर गर्म किया जाता है। जब ये लोहे गर्म होकर लाल हो जाते हैं तब उन्हें सेंडसी की मदद से पकड़कर बाहर निकाला जाता है और निहाई पर रखकर हथौड़े की मदद से पीटकर आवश्यक आकार में लाया जाता है। इस पद्धति को बार-बार तब तक दुहराया जाता है जब तक उस लोहे का आकार आवश्यकतानुसार न हो जाये। हथौड़ा चलाने में साधारणतया दो व्यक्तियों की आवश्यकता होती है। एक व्यक्ति गर्म लोहे के टुकड़े को सेंडसी की सहायता से पकड़ता है और दूसरा व्यक्ति हथौड़े से चोट करता है। हल का फार बनाने के लिए यही पद्धति अपनायी जाती है। इसके अतिरिक्त इसी पद्धति से छेनी, चाकू आदि भी बनाये जाते हैं। हेंसुआ बनाने के लिए सर्वप्रथम लोहे को चौड़ा आकार दिया जाता है। जब यह अंतिम आकार ले लेता है तब उस गोल लोहे के कोर में छेनी तथा हथौड़े की मदद से दाँत बनाये जाते हैं परन्तु ऐसा करने के लिए लोहे का इतने तापक्रम पर गर्म रहना आवश्यक है कि उसका रंग लाल हो जाय। लकड़ी की गाड़ी के पहिये पर चढ़ाने के लिए एक लोहे के चक्र (हाल) की आवश्यकता होती है जिसका आकार पहिये से कुछ छोटा होता है।

इसे पहिये में डालने के लिए बर्ग करके फैलाया जाता है और जब पहिये में घुस जाता है तो उसे ठंडा कर सिकोड़ा जाता है जिससे यह पहिये में काफी मजबूती के साथ लगा रहता है।

पशुचारी बर्ग

भारतवर्ष में दुग्ध-उत्पादन पर आश्रित जनजातियाँ नीलमिरि में पायी जाती हैं। टोडा इस बर्ग की जनजाति है जो दक्षिण भारत के तमिलनाडु में निवास करती है। गुज्जर छम्ब में पाये जाते हैं। इनके प्रतिरिक्त उत्तर-पश्चिम हिमालय की तराई के हिमाचल प्रदेश में बकरावल, गद्दी तथा जदघ रहते हैं। दुग्ध-उत्पादक पूर्ण रूपेण इसी पेशे पर निर्भर करते हैं। टोडा ऐसी जनजाति है जो पूर्ण रूप से अपनी आजीविका इसी पेशे से चलाती है। इन्हे (टोडा) कृषक बनाने की काफी चेष्टा की गयी, फिर भी आज तक अपनी आजीविका के लिए वे पूरी तरह दुग्ध-उत्पादन पर आश्रित हैं। मध्य भारत में किसान तथा बिहार एवं मध्य प्रदेश में जमेनिया ऐसी जनजातियाँ हैं जो इसी बर्ग में आती हैं। भरवाद या मलधारी तथा रायसी पोला रबारी आदि गुजरात में निवास करते हैं और ये लोग भी दुग्ध-उत्पादन जनजाति के बर्ग में आते हैं। मोला, कुरवा तथा लम्बादा दक्षिण भारत की दुग्ध-उत्पादक जनजातियाँ हैं। पंजाब के साँसी एवं जम्मू तथा कश्मीर के चौपान भी इसी बर्ग की जनजातियाँ हैं। भल्लोडा जिले के भोट जानवरों को पालकर अपनी आजीविका चलाते हैं। सामान्यतया व्यक्तिगत रूप से मवेशी पालने-वाली जनजातियों की संख्या प्रति न्यून है, केवल कुछ हजार।

कुछ जनजातियाँ ऐसी हैं जिन्हें दुग्ध-उत्पादक कहा तो जाता है परन्तु यह इनका मुख्य पेशा नहीं है। जम्मू एवं कश्मीर और हिमाचल प्रदेश में निवास करने वाली जनजातियाँ इसके सबसे अच्छे उदाहरण हैं। बिहार के माहाबाद जिले में खेरवार नामक एक जनजाति पायी जाती है जो अन्य लोगों के मवेशियों को चराकर अपनी आजीविका का प्रबंध करती है। उत्तर प्रदेश के उत्तरी भाग में भोटिया नामक एक जनजाति है जो कृषक एवं दुग्ध-उत्पादक के बीच में आती है। जनजातीय लड़के मवेशी चराने का काम करते हैं और इस प्रकार अपने माता-पिता की मदद करते हैं।

दक्षिण भारत में मोला ऐसी जनजाति है जो परंपरागत रूप से भेड़ें-पाला है। मैसूर के कुर्वा सिद्धहस्त भेड़-पालक थे। अब वे इन के मजबूत कबल बनाते हैं। इनमें से कुछ आज भी भेड़ पालने के कार्य में जुटे हुए हैं। लंबादा (नमक-बिक्रेता) को सुसावी (अच्छे गाय-पालक) भी कहा जाता है। मैसूर तथा आन्ध्र प्रदेश के बंजारा भी अच्छे भेड़ें-पालकों में से हैं। मद्रास की जनगणना रिपोर्ट में इन लोगों का वर्गीकरण

मलेरी चराने वाले आदि रूपों में किया गया है (राधवैया, १९६८:१२८-२९) । हिम्याचल प्रदेश के गुज्जर हल जोतने से अधिक मवेशी पालने पर ही अधिक हैं (पालसिंह, १९६७:८) । इनका मुख्य कार्य गाय तथा भैंस पालना और दूध से बनी हुई चीजें बेचना है । गुज्जर, जो हिमालय की ऊँची पर्वत-श्रृंखलाओं में तथा कश्मीर में निवास करते हैं, मुस्लिम धर्म के हैं । ये गुज्जर ज़मियों में अपनी भेड़ों के साथ यत्र-तत्र घूमते हैं । ये लोग काफी मजबूत शारीरिक गठन के होते हैं (कामिली, १९६४:१०) । 'गुजरी' शब्द व्यावसायिक जात है जिसका अर्थ होता है— वह व्यक्ति जो मवेशी पालता हो तथा उसके दूध या दूध से बनी अन्य सामग्री बेचता हो । अभी तक इस शब्द की उत्पत्ति के बारे में ठीक ठीक पता नहीं लगा है कि यह शब्द "गुज्जर" शब्द का ही अपभ्रंश है । हंसमुख तथा चंचल गद्दी जनजाति घबलावर तथा पीरपंजाल की घाटियों में निवास करती है (बोस, १९६८:१३७) । गुज्जर के विपरीत गद्दी लोग हिन्दू धर्म को माननेवाले हैं । घाटियों के नीचे गाँव बसाकर ये लोग स्थायी रूप से निवास करते हैं । साधारणतया नवयुवक लोग अपनी भेड़ों तथा बकरियों को लेकर चराने के लिए गर्मियों में घाटियों के ऊपर आते हैं । ये लोग कच्ची ऊन तथा ऊन से बनी सामग्री की बिक्री करते हैं । भागीरथी घाटी के जदद अपनी भेड़ बकरियों के समूह के साथ यत्र-तत्र विचरण करते हैं (बोस, १९६८:१३७) । सदियों से ये नीचे चले आते हैं, अर्थात् ये पहाड़ों पर ४,००० मीटर की ऊँचाई पर विचरण करते रहते हैं । इस तरह इनके निवास दो स्थानों पर होते हैं—एक तो पहाड़ियों की ऊँचाई पर एवं दूसरे पहाड़ियों की निचली सतह पर ।

लहाब, लेह तथा कश्मीर की घाटियों में चीपान नामक एक जनजाति निवास करती है जो भेड़-बकरियों को मुआवजे के तौर पर होनेवाली आय के लिए पालती है । इसके अपने निजी मवेशी नहीं होते । ये लोग गुज्जर तथा बकवाल के ससर्ग में रहते हैं तथा उनके लिए जो कार्य कर देते हैं उसके बदले इन्हें जो भेड़ बक़रियाँ प्राप्त होती हैं उन्हें ही ये पालते हैं । जैसा कि उनके नाम से ज्ञात होता है, ये बकवाल बकरी तथा भेड़ पालते हैं । साधारणतया ये लोग (बकवाल) अच्छे खाते-पीते होते हैं । इनका अपना घर होता है जिसमें वे स्थायी तौर पर अपने बाल-बच्चों के साथ रहते हैं । इनमें से बहुत लोग जब भेड़-बक़रियों को लेकर गर्मी में बाहर जाते हैं तो अपने घर की औरतों तथा बच्चों को अपने स्थायी निवास-स्थान में ही सुरक्षित छोड़ जाते हैं । कश्मीर में गंडेरियों की संख्या पूरे राज्य की आबादी की एक-चौथाई है (राधवैया, १९६८:१४४) । इन गंडेरियों के घूमने-फिरने की अवधि वर्ष में आठ से नौ महीने तक की होती है जो अप्रैल महीने में गर्मी के आगमन से आरम्भ होती है । इनका यह प्रसंग एक चक्र में होता है और प्रो-

जैसे गर्मी बढ़ती है, वे आदमियों के ऊपरी तल पर पहुँचते जाते हैं और अचरित भास की प्रशंसा गर्मी के उपरान्त नीचे की ओर उतरना प्रारम्भ कर देते हैं। इन महीनों में ये लोग जाने-अजाने स्थानों में ही रहते हैं। एक स्थान पर ये लगभग १५ दिनों तक ठहरते हैं या तब तक ठहरते हैं जब तक उस स्थान का चारा समाप्त नहीं हो जाता। १० से १५ गंधेरियों का एक दल बनता है। पहाड़ियों की ऊँचाई पर आसमात तथा मण्डारण की प्रसुविधा के कारण ये लोग मवेशियों के दूध स्वयं समाप्त कर जाते हैं। ये लोग ऊन बेचते हैं तथा साथ में बंध करने हेतु मवेशियों की बिक्री भी करते हैं।

पश्चिम भारत में मास्वर्ड या मालधारी भी ऐसी जनजाति है जो मवेशी-पालन पर निर्भर करती है। ये गुजरात में पाये जाते हैं (त्रिवेदी, १९६५:६, १२, २४, ३५)। ऐसा कहा जाता है, ये भारवर्द उसी जाति के हैं जिस जाति के भगवान् कृष्ण के पालक पिता नन्द मेहुडू थे अर्थात् ये लोग मेहूर जाति के समकक्ष हैं। इन लोगों का मूल निवास गोकुल-वृंदावन बतलाया जाता है जहाँ से ये लोग मेवाड़ आये तथा मेवाड़ से गुजरात के विभिन्न स्थानों में फैल गये। ये लोग अपने मवेशियों को कटिदार पहाड़ियों के घेरे में रखते हैं। इनमें से कुछ लोग मवेशियों को रखने के लिए घर भी बनाते हैं जिसे ये 'कोधिया' कहते कहते हैं। इनकी लाल पगड़ियाँ देखकर इन्हें आसानी से पहचाना जा सकता है। जिनके पास जितनी ही संख्या में मवेशी होंगे, उन्हीं उतना ही ऊँचा सामाजिक स्तर प्राप्त होगा। ये लोग अपने निकट संबंधियों से अधिक उनसे संबंधित होते हैं जिनके साथ ये सोते हैं। ये पहाड़ियों पर या जंगलों में घूमते रहते हैं। ये लोग घुमंतू जीवन व्यतीत करते हैं, विशेषकर उस समय जब गर्मियों में मवेशियों के लिए चारे की कमी हो जाती है। अधिकतरतया ये लोग अच्छी चाँस की खोज में या फिर वायु-परिवर्तन हेतु एक स्थान से दूसरे स्थान पर चले जाते हैं। कभी-कभी एक स्थान से दूसरे स्थान पर जाना मवेशियों की मृत्यु-संख्या पर भी निर्भर करता है। भारवर्द लोग अपनी सभी सामग्री के साथ एक स्थान से दूसरे स्थान को जाते हैं और अपना अस्थायी निवास वही बनाते हैं जहाँ चारे का समुचित प्रबंध होता है जिससे इन्हें प्रतिदिन अपने निवास-स्थान से चरपाह्र आने में अधिक दूरी न तय करनी पड़े। इनका अपना घर होता है जहाँ वे स्थायी रूप से रहते हैं। इनके अस्थायी घरों को 'नेस' कहा जाता है जहाँ ये औरतों तथा बच्चों के साथ रहते हैं। बड़े लोग इनके स्थायी निवास-स्थान की देख-रेख करते हैं। अधिकतर ये लोग भेड़ों के बालों की बिक्री करते हैं तथा मोटा-बहुत दूध भी बेच लिया करते हैं। ऊन की कटाई साल में दो बार ज्येष्ठ (जून) तथा पूस (नवम्बर) में की जाती है जिससे इन्हें प्रति भेड़ प्राया कितना-ऊन मिल जाता है। ऊन के कारने का काम सभी लोगों के सहयोग से किया जाता है। साधारणतया भेड़ का मासिक अन्तः कर्ण प्रोक्षियों को आर्पित

करता है तथा उनके सहयोग से वह उन की कटाई करता है। इसके बदले में ग्रामजित लोगों को भोजन कराया जाता है।

गुजरात तथा सीमांत राजस्थान की रबारी भी इसी वर्ग की जनजाति है। उल्लिखित भारवर्द के ये निकट संबंधी हैं तथा ये लोग आपस में एक साथ बैठकर खाते-पीते हैं। रबारियों को भोपा, मोषा, रायका, विशोवार तथा सिनाई आदि नामों से भी जाना जाता है। रबारी शब्द की व्युत्पत्ति फारसी शब्द रहबर से मानी जाती है जिसका अर्थ होता है दिनदर्शक और ऐसा इसलिए है कि उन्हें इस सम्पूर्ण स्थान का गहन ज्ञान है। ये लोग काफी बड़ी संख्या में गाय, बकरी, भेंड़ तथा विशेषकर ऊँट पालते हैं और वर्ष के दो-तिहाई समय में इन मवेशियों के लिए चारा ढूँढ़ने हेतु विचरण करने में व्यतीत करते हैं। ये लोग दूध एवं उससे बनी सामग्री, ऊन तथा बाल की बिक्री करते हैं। ये लोग ऊँट की भी बिक्री करते हैं, यदि उस मवेशी की कीमत पाँच सौ रुपये से एक हजार रुपये तक प्रति मवेशी प्राप्त हो। ऐसी दंतकथा है कि रबारियों का जन्म ही ऊँटों की देखरेख के लिए हुआ जिन्हें देवी पार्वती ने अपने मनोरंजन के लिए बनाया था (गुप्ता, १९६६:१६)।

गुजरात भी रायसी पोला जैसी जनजाति का निवास-स्थान है। ये मालधारी या मवेशी पालक हैं तथा मुस्लिम धर्म के अनुयायी हैं। इन्हें रायसी के पुत्र (पोला) भी कहा जाता है। रायसी एक प्रसिद्ध फकीर थे (त्रिवेदी, १९६५:२२)। १९४७ के विभाजन के पूर्व ये लोग अपने मवेशियों को बेचने के लिए सिंध भी जाया करते थे परंतु विभाजन के पश्चात् इन्होंने गुजरात को ही पूर्ण रूप से अपना केन्द्र बनाया। इनमें एक विचित्रता यह है कि ये दूध बेचना पुत्र को बेचने के समान मानते हैं अतः ये दुग्ध या दुग्धोत्पादित वस्तु नहीं बेचते। परन्तु इधर इन लोगों ने दुग्ध बेचना भी प्रारंभ कर दिया है। ऐसी अवस्था में मवेशी पालने का उद्देश्य मात्र मवेशी-प्रजनन है। ये लोग अच्छी नस्ल की मायों एवं भैंसों का प्रजनन करते हैं और इन्हें ही बेचकर अपना जीविकोपार्जन करते हैं। ये लोग भेड़ तथा बकरियाँ भी पालते हैं एवं भेड़ से ज्वलन ऊन की भी बिक्री करते हैं। साधारणतया ये लोग अपने मवेशियों को रात्रि में चरते हैं क्योंकि इनके निवास-स्थल में काफी गर्मी पड़ती है। दीपावली के पश्चात् अर्थात् अक्टूबर-नवंबर से लेकर होली तक (अर्थात् मार्च तक) ये लोग दूर बाँवों में विचरण करते हैं। बली गुजरात का एक प्रसिद्ध मवेशी-प्रजनन केन्द्र है। इस प्रकार भारतवर्ष में मवेशी-पालक जनजातियाँ विभिन्न भागों में निवास करती हैं तथा उन्हें ही बेचकर अपना जीवन-यापन करती हैं। इनमें से कुछ तो दुग्ध तथा दुग्धोत्पादित वस्तुओं की अपत स्वयं करती हैं। इस प्रकार इन जनजातियों को इनसे मवेशी, भोजन, जलावन तथा चमड़े एवं बर्तन की प्राप्ति होती

हैं। इतना ही नहीं, इन्हें सन डीकने को इन्हीं मवेशियों से उनी कपड़े की भी प्राप्ति होती है। इन मवेशियों को सीधे बेचकर ये अनोपाजन भी कर लेते हैं।

लोक-कलाकार वर्ग

कुछ ऐसी भी जनजातियाँ हैं जिनका मुख्य पेशा नाचना, गाना, चारण, कलाबाजी, सर्प-नृत्य करना आदि हैं। इसी प्रकार की जनजातियाँ इस वर्ग में ली गयी हैं। वास्तव में ये लोग लोक-कलाकार हैं। चूँकि आर्थिक रूप से ये अपनी इस कला पर निर्भर हैं, अतः वर्तमान आर्थिक वर्ष में इन्हें लाने की आवश्यकता पड़ी। भारतीय जनजातियों में, जिन्हें लोक-कलाकार कहा जा सकता है, नट एवं सँपेरा ये दोनों अधिकांश रूप में दक्षिण-पूर्व उत्तर प्रदेश में पाये जाते हैं। कुछ कलाबाज, जैसे मुण्डुपुता तथा केला जनजाति के लोग हैं जो मध्य भारत के उड़ीसा राज्य में पाये जाते हैं। चारण से संबंधित जनजातियाँ हैं—प्रधान तथा ओझा। साँपों को पकड़ने वाली जनजातियाँ हैं—पमुला तथा मदारी। गारद जनजाति के लोग कलाबाज होते हैं। पालू कुमुगुला तथा पदिन्ती गुला जनजातियों के लोग जादूगर होते हैं। आन्ध्र प्रदेश के बहुरूपा तथा तमिलनाडु के कुछ कोटा जनजाति के सँपेरा भी जादूगर ही होते हैं तथा पश्चिम भारत में राजस्थान के कलबेलिया जनजाति के लोग सँपेरा होते हैं।

नट लोग अपना तमाशा नाचकर तथा गाकर दिखाते हैं। ये रस्सी पर चलकर भी नाचते हैं तथा कलाबाजियों को प्रदर्शन करते हैं। पंद्रह मिनट से लेकर एक घंटे तक इनका तमाशा किसी स्थल-विशेष पर होता है जहाँ एकत्रित दर्शक इनका तमाशा देखकर इनाम देते हैं। यही इनाम इनके जीवन-यापन का साधन होता है। साधारणतया ये लोग हिन्दू धर्म के अनुयायी होते हैं परन्तु इनमें से कुछ मुस्लिम धर्म को भी मानने वाले हैं। पारिवारिक आय के लिए ये लोग एक स्थान से दूसरे स्थान पर भ्रम-भ्रमकर अपना तमाशा दिखाते रहते हैं। जैसा राय ने उत्तर प्रदेश के मिर्जापुर में देखा है, ये लोग अपना कार्य एक दल बनाकर करते हैं जिसमें दो से लेकर सप्त व्यक्ति सम्मिलित होते हैं तथा इस दल में एक या दो बच्चे कलाकार भी रहते हैं। इन बच्चे कलाकारों की उम्र नौ से चौदह वर्ष तक की होती है। एक या दो कलाकार नवयुवक या नवयुवती भी होती हैं जो पंद्रह से पच्चीस वर्ष की उम्र की होती हैं। अन्य कलाकार जालीस से पचास वर्ष के बीच के भी होते हैं। साधारणतया एक डोल बजानेवाला तथा एक बच्चा कलाबाज इन दलों में अवश्य सम्मिलित होते हैं। ये डोल-बाजक दर्शकों को आकर्षित कर एकत्रित करते हैं तथा रस्सी को जलियों के सहारे बाँधने का कार्य करते हैं। जहाँ पर रस्सी बँधी रहती है, उसी स्थान से ये लोग स्थानीय स्तर पर नाचका प्रदर्शन करते हैं। सीढ़ी के कलाकार

रिंग अथवा धुरे के साथ ये अपनी कलाबाजियाँ दिखलाते हैं। कभी-कभी ये लोग रस्सी पर संतुलन दिखलाते हैं या सिर के बल चबते हैं या जलती हुई भाँव की लपट के साथ रस्सियों पर खेलते हैं। कभी-कभी दो से चार वर्ष के नट बच्चों का खेल लोगों की विशेष रूप से आकर्षित करता है। जैसे ही खेल की समाप्ति का समय होता है, उनका एक नट साथी-लोगों के पास इनाम की प्राप्ति के लिए आगे धीरे धूम जाता है। अंततोगत्वा 'खेल खतम पैसा हजम' जैसे शब्दों के उच्चारण के उपरांत खेल का समापन होता है।

प्रधान (चन्द्रशेखर, १९६५ एफ : १, ३१) गोंड जाति के बीच भाट का कार्य करते हैं। कृषिकार्य भी इनका परंपरागत पेशा है। ये लोग जीविकोपार्जन हेतु खेती, खेतिहर मजदूर, भाट तथा बर्शाक्ती एकत्र करते कार्य करते हैं। ये लोग फिकरी नामक बाँछ का प्रयोग करते हैं जो तार का बना रहता है। इसी बाँछ यंत्र को बजाकर पड़ोसी गोड के बीच भिक्षाटन करते हैं जिसे उनकी भाषा में 'पोटादि' कहा जाता है। गोंड जनजाति के विशेष सामाजिक उत्सवों में इनकी उपस्थिति आवश्यक हो जाती है। युवावर्ग के प्रधान में गोड जनजाति के लोगों से अपना संबंध बहुत ही कम कर दिया है एवं गोंड लोगों में भी परंपरागत भिक्षा देना कम कर दिया है। फिर भी, वे प्रधान जो 'पोटादि' को मानते चले आये हैं वे आस-पास के गाँवों में अभी भी भिक्षाटन करते हैं। प्रधान लोग काफी विनोदी होते हैं तथा इनके विनोद में गोड लोग काफी रस लेते हैं। गोड लोग एक प्रकार का "ब्रमशा" नृत्य करते हैं जो विशेषकर शादी-विवाह के उपलक्ष में सारी रात किया जाता है। ये प्रधान लोग इस नृत्य में अपने बाँछ यंत्रों के साथ इनकी संगति करते हैं। प्रधान लोगों का अपना कोई गाँव नहीं होता। वास्तव में ये लोग गोंड जनजाति की ही उपजनजाति हैं।

प्रधान जनजाति की तरह ही भोजा जनजाति भी गोड जनजाति की उपजनजाति है। ये लोग गोंड तथा कोरकू जनजातियों के भाट के रूप में प्रसिद्ध हैं। व्यावसायिक रूप से इन्हें दो वर्गों में विभाजित किया जा सकता है। एक वर्ग तो प्राथमिक रूप से नृत्य एवं वादन का कार्य करता है। भोजा स्त्रियाँ पड़ोसी समुदाय के लोगों की बाँहों में गोदना गोदने का कार्य करती हैं।

आन्ध्र प्रदेश के डोंगरा कलाबाजियाँ बिखलाकर ग्राम-वासियों का मनोरंजन करते हैं जिससे इन्हें अनाज के रूप में पारिश्रमिक की प्राप्ति होती है। इन्हें कुछ पैसे तथा कपड़े भी मिल जाते हैं। अपना खेल दिखलाने के लिए ये गाँव-गाँव घूमते हैं। इनमें से कुछ कृषक मजदूर के रूप में गाँवों में बस गये हैं। बहुरूपिया बाल संतोषा ऐसी जनजाति है जो विभिन्न प्रकार के रंगों से अपना चेहरा रंगकर या खोबी, खूँ, गोपी, देवर-भाबी

आसन्न-प्रायों की मकसद कर बच्चों का मनोरंजन करती है। कामधू प्रदेश के पीली-मुंजी-मुंजल जनजाति के लोग रेहू की बरतना से अपना आकार अपना जीविकोपार्जन करते हैं। वहीं लोग अपना जीविकोपार्जन साँपों को अपने बश में कर तथा अन्य हाथ की सफाई दिखलाकर करते हैं (रावबैया, १९६८:११०)।

नीलगिरि के कोटा, टोडा लोगों के लिए बर्तन तथा लोहू आदि की आपूर्ति भी करते हैं। साथ ही साथ उनके विभिन्न उत्सवों के लिए प्रोत्साहनक वाद्यों का भी प्रबंध करते हैं जिसके बदले में घनाज मिले जाया करता है (हर्सेकोविट्स १९५२:१५६-५७)। इसी तरीके से ये लोग कुकुबा के साथ भी अपना संबंध स्थापित किये हुए हैं जो इनकी कुछ आवश्यकताओं की पूर्ति भण्डु तथा फल देकर करते हैं।

राजस्थान की कलबैला जनजाति के लोग सेंपेरों के रूप में जाने जाते हैं। इनके जीवन-यापन के विभिन्न साधन हैं परन्तु मुख्य रूप से ये लोग साँपों की बश में करने और नाच, गाना एवं जादू का कार्य दिखलाते हैं। काल शब्द का अर्थ है मृत्यु एवं बैलियाँ शब्द का अर्थ है विजय पाना है। इस प्रकार यह शब्दार्थ इनके जीवन-यापन के तरीके को भली-भाँति परिलक्षित करता है। ये लोग बिष तथा विष को समाप्त करने वाली वदार्थों का निर्माण स्वयं करते हैं तथा सर्प-दंश से पीड़ित व्यक्तियों का उपचार भी करते हैं। जब भी ये अपना खेल दिखलाते हैं, इनके साथ इनका एक मिथ्य अवश्य होता है-जिसे इनकी भाषा में जमूरा कहा जाता है। जमूरा की ही सहायता से ये अपना खेल सफलतापूर्वक दिखला सकते हैं। इसी खेल के बदले दंशक लोग इन्हें पैसा देते हैं।

मजदूर वर्ग (कृषक एवं अकृषक)

ऐसी जनजाति के लोग जो परंपरागत कृषक हैं, अथवा कारीगर हैं परन्तु भूमिहीन हैं, अपने जीवन-यापन के लिए दूसरों के खेतों में मजदूरी करते हैं। यही उनकी आय का एक मात्र साधन है। ये लोग कृषि के अतिरिक्त अन्य धंधों में भी आकस्मिक मजदूर के रूप में काम करते हैं। इनका नियोजन प्रतिदिन के आधार पर भी होता है। कृषि का कार्य तो अधिकतर कुछ ही किमी० की दूरी में मिल जाता है, परन्तु कृषि से मिल कार्यों के लिए इन्हें दूर भी जाना पड़ता है। लगभग पूरी जनजातियों की संख्या का १/५ वाँ भाग (१९७१ प्रतिशत) कृषक मजदूर हैं (मिता, १९६६)। अकृषक मजदूर अधिकांशतया विभिन्न उद्योगों में कार्यरत हैं। ऐसा विश्वास किया जाता है कि जनसंख्या में वृद्धि के कारण भूमि पर अधिक दबाव पड़ा है तथा जनजातीय क्षेत्रों में अधिकाधिक कल-कारखाने तथा खान खोले गये हैं और इन्हीं के फलस्वरूप कृषक मजदूरों की उत्पत्ति हुई। भारत की जनजातियाँ दीर्घ काल से उद्योग-धंधों से संबंधित हैं तथा कल-कारखानों में

काफी सफलतापूर्वक इन्होंने अपनी कार्यक्षमता का प्रदर्शन किया है। इन्हीं तथ्यों के कल-स्वरूप ये जनजातियाँ अपना कृषिकार्य छोड़कर सामाजिक रूप से दूर शहरों में बिखरापित हो गयी हैं तथा खुदानो, मिलों, चाय-बागानों आदि में कार्य करना प्रारंभ कर दिया है। दूर शहरों में जाकर इन लोगों ने कल-कारखानों में, गृह-निर्माण कार्यों में, बाँध-पुल आदि के निर्माण में मजदूरी करना प्रारंभ कर दिया है। ये लोग दल बनाकर भी मजदूरी पाने के लिए बाहर चले जाते हैं जिसमें स्त्रियों का भी समावेश होता है। १९६१ की जनगणना के अनुसार ३.४२ प्रतिशत मजदूर आदिवासी खुदान, मछली-पालन, जानवरों के शिकार तथा फलों के वृक्षारोपण आदि कार्यों से संबंधित थे तथा ०.७१ प्रतिशत एवं ०.३१ प्रतिशत लोग अन्य उत्पादन-कार्यों से संबंधित थे। कुल मिलाकर ४.४४ प्रतिशत जनजाति के लोग अकृषि कार्यों से संबंधित थे (मित्रा १९६६)।

मध्य भारत में बिहार, उड़ीसा, बंगाल तथा मध्य प्रदेश के आदिवासी काफी संख्या में औद्योगिक जीवन से सबद्ध हो चुके हैं। औद्योगिक भारत का मुख्य स्थल भी यही प्रदेश है।

अकृषक मजदूरों का केंद्र बिहार का छोटा नागपुर है। इस भाग के मजदूर उत्तर-पूर्व भारत में भ्रमण के चाय-बागानों में काफी संख्या में काम कर रहे हैं। साथ ही अदमान तथा निकोबार द्वीपों में भी ये काफी संख्या में गये हैं। १५ हजार से भी अधिक आदिवासी राँची के विभिन्न क्षेत्रों से जाकर अदमान द्वीप में विभिन्न रूप से कार्य कर रहे हैं। इस कथन में अतिशयोक्ति नहीं है कि ये ही लोग वर्तमान अदमान द्वीप के निर्माता हैं (विद्यार्थी, १९७१)। सथाल लोग खादानों में काम करने तथा कोयला काटने के काम में सिद्धहस्त माने जाते हैं। मध्य प्रदेश के मँगनीज उद्योग में ५० प्रतिशत आदिवासी मजदूर-कार्य कर रहे हैं। मंथाल एव हो बिहार के लोह के खदानों एवं कारखानों में सर्वाधिक हैं। खानों तथा कारखानों के खुल जाने से ग्रामवासियों को तथा विशेषकर आदिवासियों को एक अच्छा नियोजन का साधन मिल गया है। अधिकांश ग्रामवासी अकुशल मजदूर के रूप में कार्यरत हैं (विद्यार्थी, १९७०)। ये ग्रामवासी पूरक या मुख्य धंधे के रूप में इस कार्य को अपना चुके हैं। इस उद्योगीकरण के कारण गाँव में उद्योग-धंधे का ह्रास-सा हो गया है। इस व्यवसाय-परिवर्तन से इन परिवारों के आय-व्यय में काफी वृद्धि हुई है। इस परिवर्तन से इनकी भौतिक संस्कृति पर विशेष रूप से प्रभाव पड़ा है। नवयुवतियाँ अपने खान-पान तथा पहनावे में काफी परिवर्तन ला चुकी हैं। इनके बीच सक्की, मांस, मछी आदि की खपत में वृद्धि हुई है।

परंपरागत मनोरंजन की विधियों में ह्रास हुआ है क्योंकि इन नये कार्यों में मानसिक

तथा आर्थिक रूप से अकाफूर बहुत होती है। अब ये लोग आर्थिक सांस्कृतिक भयानक हो गये हैं न कि सांस्कृतिक निर्यात। परन्तु यह कहना सर्वथा कठिन है कि यह परिवर्तन मात्र औद्योगीकरण के कारण हुआ है। आसवासियों को एक पूरक व्यवसाय की शक्ति हो गयी है जिससे वे पहले से अधिक पैसा कमा रहे हैं तथा अपनी परंपरागत एवं तात्कालिक शक्तों की आवश्यकताओं की पूर्ति कर रहे हैं। ये जनजातियाँ अस्थायी रूप से असाम के चाय बागानों में तथा बिहार, बंगाल, महाराष्ट्र, गुजरात आदि राज्यों के औद्योगिक क्षेत्रों में विस्थापित होती हैं। ये मजदूर अपना गाँव दिसम्बर के अंत में छोड़ते हैं तथा अप्रैल के अंत में वापस लौट आते हैं। इनमें से कुछ स्थायी रूप से विस्थापित हो चुके हैं। अन्दमान तथा निकोबार द्वीपों में ये लोग कई वर्षों के लिए जाते हैं। इनमें से कुछ तो कभी-कभार अपने गाँव कुछ दिनों के लिए आते हैं परन्तु अधिकांश लोग अन्दमान में ही बसना उत्तम समझते हैं जिसके लिए उन्हें आज्ञा नहीं मिलती। दुर्गापुर, बर्नपुर आदि के कोयले तथा अभ्रक के खदानों में काम करने वाले मजदूर अस्थायी शोषणियों में रहते हैं तथा कुछ लोग अस्थायी कालोनी में रहते हैं।

कुशल सफेदपोश-कार्य तथा व्यावसायिक वर्ग

भारतवर्ष में विभिन्न भागों के जनजातीय समुदाय के कुछ लोग अपनी आजीविका के लिए विभिन्न कार्यालयों, अस्पतालों, कारखानों तथा व्यावसायिक संस्थानों में कार्य करते हैं। इनमें से कुछ अपने ढंग के व्यापारिक घंघों में भी लगे हुए हैं। इस प्रकार का आर्थिक जीवन व्यतीत करने का एक कारण तो निजी अध्यवसाय है ही परन्तु भारतवर्ष के संविधान द्वारा दी गयी सहूलियतों के कारण भी इस वर्ग का प्रादुर्भाव हुआ है। संवैधानिक व्यवस्था के फलस्वरूप प्रायः सभी सरकारी नौकरियों में आदिवासियों के लिए कुछ स्थान सुरक्षित रखे जाते हैं जिनमें आदिवासियों की नियुक्ति अनिवार्य है। इसके फलस्वरूप अनेक आदिवासियों ने सफेदपोश नौकरियों की अपनी आजीविका के रूप में ग्रहण कर लिया है। ऐसा देखा गया है कि अधिकांशतया शिक्षित तथा ईसाई आदिवासी कार्यालयों, अस्पतालों तथा प्रशासकीय कार्यों में जुटे गये हैं। ये लोग सारे भारतवर्ष में फैले हुए हैं तथा विभिन्न सदों पर आसीन हैं।

कुछ आदिवासी व्यापार में भी जुटे हुए हैं। उदाहरणस्वरूप भारत-तिब्बत सीमा पर भोटिया लोग व्यापार करते हैं तथा छान्ध प्रदेश के बाल्मीकि तथा हैसकर भी व्यापार में जुटे हुए हैं। १९६१ की जनगणना के अनुसार ७.८७ प्रतिशत आदिवासी व्यापारिक क्षेत्र में लगे हुए हैं।

उत्तर प्रदेश के गढ़वाल तथा भोटिया तिब्बत के सीमान्त प्रदेशों में व्यापार करते हैं तथा अपनी आजीविका चलाते हैं (भटल, १९६५:३८-४२)। इनका पूरक व्यवसाय है कृषि तथा मवेशी पालना। इनका व्यावसायिक चक्र ऋतु के अनुसार प्रारंभ होता है। गर्मियों में ये हिमालय के निकट अपना सामान तिब्बती लोगों से बदल लेते हैं। बदले में प्राप्त इन सामानों के साथ वर्षा ऋतु या जाड़े में नीचे की तराई के क्षेत्र में बसे आते हैं और वहाँ के लोगों से सामान प्राप्त करते हैं जिसके बदले में तिब्बत से लाये गये सामान उन्हें दे देते हैं। इन लोगों से ये साधारणतया खाने-पीने का सामान, मृगार का सामान तथा दैनिक उपयोग के अन्य सामान की प्राप्ति करते हैं जिसे वे पुनः तिब्बती लोगों को देकर उनसे नमक, बोरैक्स, ऊन, भेड़ आदि प्राप्त करते हैं। इन लोगों का व्यावसायिक चक्र गर्मियों में प्रारंभ होता है। भोटिया लोगों के बीच कुछ ऐसे लोग होते हैं जो इन्हें इस बात की सूचना देते हैं कि सीमा पार कर व्यवसाय करने का समय कब होता है तथा इन्हें कानूनी तौर पर कब आजा मिलेगी। इस तरह के लोगों को इनकी भाषा में 'सतु' या 'सर्जी' कहा जाता है। इन्हीं दूतों की अनुशासा के आधार पर जिलाधिकारी (बोगपेन) इन लोगों को सीमा पार करने की आज्ञा देते हैं। इसके लिए इन लोगों को कुछ कर देना पड़ता है जिसे चोगथल (व्यवसाय-कर), लाथल (सीमात-कर), लुगथल (बर्करियों पर कर) आदि कहा जाता है। इन लोगों का व्यावसायिक केन्द्र पूर्व-निर्धारित रहता है तथा ये अपना व्यवसाय अपने मित्र व्यवसायियों के मध्य ही करते हैं। वे व्यवसायी वंशानुगत होते हैं। इन व्यवसायियों के पास पत्थर के दो टुकड़े अवश्य रहते हैं। इन्हीं के आधार पर इनके मित्र इन्हें तथा इनके प्रतिनिधियों को पहचानते हैं। इनके पास जो पत्थर होता है उसे लेकर जब कोई एक व्यक्ति अपने मित्र से मिलता है तब वह मित्र दूसरे पत्थर से उसे मिलाता है जिससे उसकी पहचान पक्की होती है। आज की परिस्थिति परिस्थितियों में जब तिब्बत चीन के हाथों चला गया है, इन भोटियों ने अपना व्यवसाय भारतीय प्रदेशों में ही सीमित कर लिया है।

ग्राम्य प्रदेश के बाल्मीकि फेरी का व्यवसाय करते हैं। ये लोग अधिकतर फल, मछली आदि की बिक्री करते हैं। ये लोग साप्ताहिक बाजारों (मैण्डी) में नियमित रूप से जाते हैं जहाँ से ये पाँच से आठ रुपये तक का सामान खरीदकर घास-पास के बाँवों में धूमकर बेचते हैं। धूमने का कार्य ये प्रायः साइकिल पर करते हैं। ये लोग कय-बिकय में 'वार्टर' पद्धति भी अपनाते हैं तथा पीस लेकर भी सामान बेचते हैं। वार्टर पद्धति में ये लोग साधारणतया घान लेते हैं। यातायात के लिए ये लोग मवेशियों का भी इस्तेमाल करते हैं। अब ये लोग आधुनिक व्यापारिक पद्धतियों को भी अपनाने लगे हैं तथा व्यावसायिक समितियों के सदस्य भी होने लग गये हैं (ब्रह्मचर, १९६५ एन०:१३:३६)।

भारतीय जनजातियों में आर्थिक परिवर्तन

भारत में जनजातीय संस्कृति आर्थिक परिवर्तन के आधार पर परिवर्तित हो रही है। आधुनिक तकनीकी तथा विचारों को अपनाया जा रहा है। तदनुसार जनजातीय अर्थ-व्यवस्था पर भी इस आधुनिक प्रगति का पूर्णरूपेण प्रभाव पड़ रहा है जो मजदूर वर्ग तथा सफेदपोश जैसे नये वर्गों की गतिविधियों से परिलक्षित होता है। १९५८ में जब डॉ० विद्याधी द्वारा सर्वप्रथम भारतीय आदिवासियों का वर्गीकरण किया गया, तो उस समय बिहार के आदिवासियों को मात्र चार वर्गों में विभक्त किया गया था। इस वर्ष के उपरान्त १९६८ में इन वर्गों की संख्या सात हो गयी है। यह इस बात का द्योतक है कि जनजातियों की अर्थ-व्यवस्था में परिवर्तन हुआ है।

यह कहना कठिन है कि इस परिवर्तन के कौन-कौन से मुख्य कारण हैं क्योंकि यह परिवर्तन स्थानीय स्तर पर काफी तीव्र गति से होता है। परंतु इस परिवर्तन की क्रिया को भली भाँति समझने के लिए यह अच्छा होगा कि विभिन्न नवीन आर्थिक प्रक्रियाओं तथा उन्नति को समझा जाय तथा दूसरी ओर कुछ परिणामों के आधारभूत तत्त्वों की विवेचना की जाय। इसी प्रकार आर्थिक परिवर्तन एवं विकास जो सामान्य समाजवाद की पद्धति पर हो रहे हैं, समझा जा सकता है। जनजातियों को अपने कार्य में जो आर्थिक कठिनाई सामने आ रही हैं, उसकी विवेचना करना भी अभीष्ट है।

आधुनिक अर्थ-व्यवस्था आदिवासियों की परंपरागत अर्थ-व्यवस्था को परिवर्तित करती जा रही है। इस संदर्भ में निम्नांकित आधुनिक शक्तियों का उल्लेख आवश्यक जान पड़ता है :

(क) शिक्षा, (ख) जनजातीय बाजारों का शहरी बाजारों तथा बड़े-बड़े बाजारों के साथ संबंध, (ग) सहकारी समितियाँ, (घ) व्यावसायिक बैंक, (ङ) मजदूर-संघ, (च) भूमि बंधक अधिनियम तथा उनकी जानकारी, (छ) बचत की धारणा, (ज) आवश्यकता पर आधारित उपभोग की पद्धति में परिवर्तन, (झ) अन्तर्राष्ट्रीय सीमा-रेखा पर परिवर्तित परिस्थितियाँ तथा उनका सीमांत जनजातियों पर प्रभाव, (ञ) जनजातियों में व्यावसायिक धारणा का प्रादुर्भाव, (ट) जनजातियों में महाजनों का उद्भव, (ठ) अनाज की पैदावार की जगह नवरी कसलें उगाने की प्रवृत्ति का प्रारंभ, (ड) छोटे-मोटे वन्य उत्पादनों की खुले बाजार में बैसे लेकर विप्री, (ड) सरकारी तथा अर्द्धसरकारी संस्थाओं में सुरक्षित स्थान।

शिक्षा की आदिवासियों में भली भाँति अपनाया प्रारंभ किया है जिससे उन्होंने बाजारों के औद्योगिक क्षेत्रों में सफेदपोश कार्यों में संलग्न प्रारंभ कर दिया है। शिक्षा

मुण्डा, उराँव, हो, भील, गोंड तथा इसाई धर्म में परिवर्तित आदिवासी ऐसे मुख्य आदिवासी हैं जो अपनी शैक्षणिक योग्यता के आधार पर नये-नये कार्यों में लग गये हैं।

जनजातीय बाजार सामान्य एवं बड़े-बड़े बाजारों के साथ संबंधित हो गया है जिसके फलस्वरूप जनजातीय जीवन में काफी नयापन आ गया है। जनजातीय लोग आधुनिक फैशन तथा आराम की वस्तुएँ बाजारों से खरीदने लगे हैं। इसके साथ ही आदिवासियों की वस्तुएँ भी बाजारों में काफी अच्छी कीमतें पाने लगी हैं। जनजातीय आर्थिक गतिविधियों को काफी प्रोत्साहित किया है। मुण्डा एवं उराँव जैसे जनजातीय आलू तथा नये प्रकार की सब्जियों की खेती करने लग गये हैं तथा उसे साप्ताहिक बाजारों में बेचने लग गये हैं। कारीगर वर्ग की जनजातियाँ, जैसे महली, अपने बनाये हुए सामानों को अपने जनजातीय भाइयों के बीच ही नहीं बचती बल्कि सामान्य बाजार में थोक रूप में भी बेचती हैं।

सहकारिता आंदोलन ने भी आर्थिक पहलू को नया मोड़ दिया है। कृषक सहकारी समितियों से उन्नत बीज एवं रासायनिक खाद ग्रहण करने लग गये हैं। वन-मजदूर सहकारी समितियाँ भी वन्य उत्पादन के क्षेत्र में नये आयाम खोल रही हैं। व्यापारिक समितियाँ भी गरीब लोगों को कर्ज देने लग गयी हैं। शहरों के पास-पास बसे आदिवासियों को अपनी आर्थिक अवस्था सुधारने के लिए विभिन्न प्रकार के कर्ज मिलने लग गये हैं। यह प्रथा महाजनी प्रथा पर गहरा प्रहार है और इसके साथ ही शोषण की भी समाप्ति कुछ धर्मों में हुई है। इन आदिवासी लोगों ने अपने को भूमि-बंधक अधिनियमों से प्रायः दूर रखा है जिसके फलस्वरूप बाहर के लोग तथा कुछ उनके अपने लोग उनका शोषण करते आ रहे थे। अब इनमें से कुछ, जो धनी पड़ोसी हैं, बंधक भूमि की अनिवार्यता से वर्षीय सीमा को ज.न गये हैं जिसके परिणामस्वरूप भूमि बंधक रखने की प्रवृत्ति बहुत हद तक बटी है। इस प्रकार के आर्थिक सुधार से लोगों के बीच बचत की भावना की वृद्धि हुई है। इस प्रकार की गई बचत को मजदूर लोग अपने मूल निवास में भेज देते हैं, विशेषकर असम में काम करने वाले मुण्डा, उराँव, सथाल, छोटा नागपुर के अपने गाँवों में अपने अन्य संबंधियों को इस प्रकार का पैसा भजते हैं। इसी प्रकार महाराष्ट्र तथा गुजरात के शहरी क्षेत्रों से भील अपने जनजातीय गाँवों में पैसे भेजते हैं। पुनः हम यह भी पाते हैं कि इन लोगों में आवश्यकता पर आधारित आर्थिक गतिविधियों की प्रवृत्ति में भी परिवर्तन आया है। अब ये अवैयक्तिक आवश्यकताओं की ओर भी दृष्टिपात करने लगे हैं। इनके पहचानने में बहुत अंतर आया है। अब इनके पास जो कुछ है और जो इनके पास नहीं है, उसकी मात्र इच्छा ही नहीं रखते बल्कि बहुत हद तक उसे शहरों से प्राप्त भी कर लेते हैं। प्रायः सभी आदिवासी भेला तथा गालाणो में परिवर्तन देखना चाहते हैं।

समस्त छोटी जलमयूर, उड़ोवा, तथा पक्षिचमत्तमल के आदिवासियों के द्वारा समायोजित करने वाले मेले मात्र पुराने मेले नहीं रह गये हैं बरन् बहुत हद तक इन्होंने नये कारनिवस का रूप ले लिया है। इन मेलों में आधुनिक वस्तुओं की प्राप्ति से युक्त एवं सुविधियों में नयी प्रेरणा का संसार किया है जिसके फलस्वरूप पट्टरों में ती परिचरित जाया हो है, साथ ही साथ प्लास्टिक के सामान तथा शृंगार के सामानों का भी प्रयोग होने लग गया है।

अब आदिवासी महाजन इनका शोधन करने के लिए अपने आदिवासी तरीके से सामाने प्रा गये हैं।

इनमें व्यापारिक प्रवृत्ति का प्रारंभ इनके उत्पादनों से साफ परिलक्षित होता है। आलू, तथा हरी सब्जियों के उत्पादन में अब ये किसी से पीछे नहीं हैं। औद्योगिक सहयोग की बढ़ती हुई मांगों को पूरा करने में इन लोगों ने कोई कसर नहीं उठा रची है। इस संदर्भ में बेड़ों तथा राखी के आदिवासियों का उल्लेख आवश्यक होगा जिन्होंने पूर्वी भारत की पद्धति को अनानुकर नये प्रकार की आलू को खेती की सुझाव की है जिसे ये बरसात में पैदा करते हैं तथा काफी पैसा कमाते हैं। छोटे-मोटे वन्य उत्पादन, जैसे जलावन की लकड़ी, दलहन, जंगली फल, केंदु-पत्ते, साड़ बनाने वाली घास, आदि की सहकारी समितियों के द्वारा बिक्री करने की प्रक्रिया में एक नया उदाहरण प्रस्तुत किया है जिससे आदिवासियों की आर्थिक अवस्था बहुत कुछ सुधरी है। आन्ध्र प्रदेश के सहकारी संघ तथा हाल में बिहार के सब ने इस क्षेत्र में सराहनीय कार्य किया है। संज्ञा में आर्थिक वर्गीकरण के आधार पर आदिवासियों के बीच आर्थिक परिवर्तनों की निम्नांकित वर्गों में विभक्त किया जा सकता है :

(१) वन्य शिकार अर्ध-व्यवस्था से वन्य शिकार तथा कृषि, (२) पहाड़ी कृषि से समथी कृषि, (३) सरल कृषि से बहु फलदायी कृषि अर्ध-व्यवस्था मजदूर तथा सफेक-पोश कार्य एवं व्यावसायिक अर्ध-व्यवस्था, (४) कारीगर वर्ग से कारीगर तथा व्यावसायिक वर्ग आदि।

इस प्रकार इन आदिवासियों ने अर्ध-व्यवस्था के नये पहलुओं में अपने आपको बहुत हद तक सुलभ-मिला दिया है जिसके फलस्वरूप इन आदिवासियों ने इस अर्थिक व्यवस्था में अपना एक रूप ग्रहण कर लिया है। अंत में इन आदिवासियों की समाप्त होती हुई आर्थिक व्यवस्था पर प्रकाश डालना आवश्यक होगा। विद्यार्थी (१९६८-१९७१) ने जनजातियों की समाप्त होती हुई अर्ध-व्यवस्था का संकेत ठीक ही दिया है। आदिम अर्ध-व्यवस्था पर शोध के दृष्टिकोण से तथा नृजातीय वर्तन के दृष्टिकोण से विविध (मुनलू आदिवासी), कोरवा (बाबू-संग्रह) तथा कुलक मजदूर जैसे आदिवासियों पर व्यापक

बेना आवश्यक ही गया है। घुमन्तु बिगहोर अब एक जगह कासोनी में बसने लग गये हैं। स्थानांतरित कृषि से स्थायी कृषि में परिवर्तन का प्रचलन काफी जोर पकड़ता जा रहा है, जैसा मालेर तथा संधाल परगना में राजमहल पहाड़ के माल पहाड़ियाँ लोगों में देख जा रहा है। ये सभी इस बात के उदाहरण हैं कि किस प्रकार पुरानी ग्रंथ-व्यवस्था का लोप और नयी ग्रंथ-व्यवस्था का विकास हो रहा है।

अध्याय ८

जनजातीय समाज की संरचना और संगठन

जनजातियों में सामाजिक जीवन के अन्तर्गत उनके बीच अपने को समूहों तथा वर्गों में बाँटने की रीतियाँ सन्निहित हैं। इस प्रकार के वर्गीकरण का उद्देश्य यह है कि वे अपने ढाँचे तथा संगठन के अंतर्गत सामान्य अस्तित्व के लिए पारस्परिक सम्बन्ध के बंधनों के अधीन सामान्य कार्यकलाप सम्पादित कर सकें। चूँकि जनजातियों ने एक विशेष क्षेत्र में अपना एक छोटा सा समुदाय बना रखा है, अतः उनके पारस्परिक सम्बन्ध प्रत्यक्ष एवं सहृदय हैं। उनकी सामाजिक बनावट में उनका सामाजिक ढाँचा स्पष्ट रूप से परिलक्षित है।

आदिवासी : उनकी सामाजिक रूपरेखा

टी० सी० दास (१९५३) के अनुसार भारत में जनजातीय संगठन सात प्रकार के हैं। उनके इस वर्गीकरण का आधार क्षेत्र या इकाइयों के प्रकार है। ये सात प्रकार निम्नलिखित हैं :

१. परिवार-स्थानीय समूह-जनजाति
२. परिवार-गोत्र-जनजाति
३. परिवार-ग्राम (मोइटी)-जनजाति
४. परिवार-गोत्र-कुल समूह-जनजाति
५. परिवार-गोत्र-कुल समूह ग्राम-जनजाति
६. परिवार-गोत्र-उपजनजाति-जनजाति
७. परिवार-उपगोत्र-चुने हुए गोत्र-जनजाति

परन्तु दुबे (१९७१) का विचार है कि भारत में जनजातिक रूपरेखा की रचना परिवार, फिर गोत्र एवं कुल-समूह तथा अन्ततः जनजाति द्वारा होती है।

भारत की सर्वाधिक जनजातियाँ 'व्यक्ति-परिवार-गोत्र-जनजाति' श्रेणी में आती हैं। इसे संगत मानकर, क्षेत्रों के पूर्व-निर्दिष्ट विभिन्न व्यावहारिक वर्गीकरणों के आधार पर हम उपलब्ध विभिन्न प्रकारों की भारत के आर जनजातीय क्षेत्रों में उपयुक्त उदाहरण देते हुए प्रस्तुत करना चाहते हैं।

हिमाचल प्रदेश

(१) उत्तरी-पूर्वी हिमालय जनजातियाँ

उत्तरी-पूर्वी हिमालय क्षेत्र में मेघालय की जनजातियाँ गारो, खासी तथा जैन्तिया सर्वाधिक महत्वपूर्ण हैं। गारो जनजाति एवं घीसाकन्द आदि विभिन्न उप-जातियों में विभाजित है। पुन ये उप-जनजातियाँ चात्वि्यों में बँटी हुई है तथा फिर विभिन्न गोत्रों में। चात्वि्यों में कुछ गोत्र, जैसे भरक, मोमिन, सेन्हामा, सिरा तथा एरग भी सम्मिलित है। ये 'गोत्रों का समूह' मानी जाती हैं। कुछ गोत्र अब कुछ उप-गोत्रों में विभाजित होने की स्थिति में आ गये हैं। वात्रेयर गोत्र के गाबिल गोत्र के लोग अपने को गाबिल वात्रे कहते हैं (गोस्वामी एवं मजुमदार, १९६७ : २५६)। वह इकाई या वर्ग, जिसपर समाज आधारित है, मिचोड है जिसका अर्थ है मातृभूमि। यह (मिचोड) परिवार नहीं है। मिचोड के सभी सदस्य अपनी उत्पत्ति एक ही पूर्वज से मानते हैं। अन्य सामाजिक इकाई है 'महारी' जो गोत्रकुल (लाइनेज) के अन्तर्गत एक प्रभावशाली इकाई है। इसलिए गारो की सामाजिक रूपरेखा जनजाति-उपजनजाति-गोत्र-उपगोत्र-महारी (लाइनेज)-परिवार-व्यक्ति जैसी है। पुन. गारो, बोडो वर्ग के नाम से प्रसिद्ध जनजातीय समूह की सदस्य जनजाति है। खासी के चार सामाजिक वर्ग हैं—की सिपम, की लिन-गोह, मन्नी गोत्र आदि। कमी-कमी इस जनजाति का वर्गीकरण बहिर्विवाही गोत्रों में किया जाता है तथा बहिर्विवाही मात्र स्थानीय परिवारों में भी। इस प्रकार यह 'जनजाति-सामाजिक श्रेणी, गोत्र-परिवार-व्यक्ति' जैसे वर्ग की रचना करती है। जयन्तिया या लोमों की नातेदारी या गोत्र पर आधारित है। उनमें लवु कुर भी हैं जिन्हें उपगोत्र कहा जा सकता है। इसलिए वे 'जनजाति-गोत्र-उपगोत्र-परिवार-व्यक्ति' की रूपरेखा की रचना करते हैं।

असम की जनजातियों की भी लगभग यही रूपरेखा है। लुटुग कई बहिर्विवाही गोत्रों में विभाजित है जो कई गोत्र-महारी समूहों में बँटे हुए हैं। पहाड़ियों में वे मुकरी, रोडखो आदि पाँच उप-जनजातियों में विभाजित है (श्याम चौधरी एवं दास, १९७३: ५६ एवं ७१)। मिकिर या अरनेइ, चिड्यौइ, रोडहाइ, समरी तथा डुमराली चार भागों में बँटे हुए हैं। यह विभाजन वास्तव में क्षेत्रीय है। इसका अभिप्राय समोत्र विवाही उप-जनजातियाँ हैं। इनमें से प्रत्येक के अन्तर्गत कुछ कुर या गोत्र हैं जिनमें इत्ती तेराइ, तेरोन, तिमझ तथा इंची नामक पाँच मुख्य गोत्र हैं। पुन: ये गोत्र क्रमशः पाँच, ग्यारह, छः, तीस एवं तीस वर्गों या उप-गोत्रों में विभाजित हैं। इसलिए उनकी रूपरेखा जनजाति-उपजनजाति-गोत्र-उपगोत्र-परिवार-व्यक्ति की रूपरेखा है। असम के समस्तों के अपने सम्बन्धी कचारियों से किचित् भिन्न डीमसा कचारी असम के मूल निवासी हैं। किसी

समय उन्होंने इस संघर्ष के विस्तृत भाग पर दीमापुर राजधानी से राज्य किया था। कबारी एवं डीमसा कबारी, दोनों ही बृहत् बोडो जनजाति समूह के हैं। अवैधवस्था के प्रतिरिक्त उनमें कोई भिन्नता नहीं है। वे गोत्रों में विभाजित हैं। एक विशेष ध्यान देने योग्य बात यह है कि डीमसाधों में पुरुष एवं नारी, दोनों के गोत्र भिन्न-भिन्न हैं। पुरुषों के चालीस तथा स्त्रियों के ब्यालीस गोत्र हैं। वे डबल-डिस्का (Double descent) प्रथा का पालन करते हैं। लड़के अपने पिता का गोत्र पाते हैं तथा लड़कियाँ अपनी माता का। इसलिए उनकी संगठनात्मक प्रकृति बोडो वर्ग की कई जनजातियों जैसी है— जनजातिगोत्र; यौनभेद पर आधारित; परिवार-व्यक्ति। असम की कूकी जनजाति में कई जनजातियाँ सम्मिलित हैं जिनमें चिन-लुशाई-कूकी जैसा वर्ग जनता है। उत्तरी कचार पहाड़ियों में निवास करने वाली जातियाँ कूकी तथा खेलमा कूकी कही जाती हैं। लुशाई सिलहट की दक्षिणी सीमा तथा जटगोत्र के पहाड़ी क्षेत्रों में पाये जाते हैं। वे खवचल तथा खवचड जैसी उप-जनजाति में विभाजित हैं। डरलुंड लुशाइयों की ही एक शाखा है। इन लोगों के अनेक गोत्र हैं जो जनजाति समूह मात्र में भी पाये जाते हैं। लुशाइयो ने फनाइस, पैहटीस तथा भडाले जैसी अनेक कूकी गोत्रों का समावेश अपने में कर लिया है। फिर अलग-अलग गोत्रों की अलग-अलग शाखाएँ घाटि हैं जैसे, हमार की दो शाखाएँ हैं—रगखोल तथा पैयटीस। इस प्रकार यद्यपि कूकी का कोई सम्मिलित चित्र प्रस्तुत करना कठिन है, परन्तु यह कहा जा सकता है कि यह जनजाति 'जनजाति-उपजनजाति-केट्टी-गोत्र-परिवार-व्यक्ति' वाले वर्ग की ही सदस्य है।

ब्रह्मपुत्र घाटी की राभा जनजाति बृहत् बोडो जनजाति समूह की सदस्य मानी जाती है। वास (१९६०, १००-१६) ने पाया कि राभाग्रों का अन्य जनजातियों की अपेक्षा गारो से अधिक साम्य है। राभाग्रों की उत्पत्ति के विषय में वे कहते हैं कि उत्तर तथा उत्तरी-पूर्वी क्षेत्र से मगोल लोग लगातार आते रहे। उन्होंने आंशिक रूप या सम्पूर्ण रूप से देशी आस्ट्रेलायड को आत्मसात् कर लिया तथा उसके पश्चात् राभा तथा गारो आदि जैसी विभिन्न जनजातियों का निर्माण किया (वास, १९६०:११७)। राभा अनेक उप-जनजातियों में विभाजित हैं। विभिन्न विशेषज्ञों ने उनकी उपजातियों की अलग-अलग संख्या बताई है। मार्टिन (१९३८:५४६) तथा डाल्टन (१९७२:८७) ने उनमें रगदानिया तथा पासी, ये दो शाखाएँ पायी जबकि गैट (१९६२:२३२) ने उनकी रगदानिया, पासी, मैतोरिया, डानुरी तथा कबारी, इन पाँच शाखाओं का उल्लेख किया है। एलेन (१९०३:३०) ने इनकी रगदानिया, पासी, मैतोरिया, कोब, बितलिया, डानुरिया तथा साबला, सात शाखाओं का उल्लेख किया है। वे ही सात शाखाएँ राभा में बोडो भेद के साथ फंड, पेरेरा (१९१२:१४९) के जो पाँचों हैं—रगदानिया, पासी,

मैतोरिया, कोच, डाहुरी, बैतालिया तथा शोडा। हाल ही के एक अध्ययन में दास (१९५५:५२) ने रंगशानियाँ, पाती, मयतोरिया, तोल्सा, डाहुरिया, बैतालिया, शुडा, हाना आदि अनेक उप-जनजातियाँ पायी। फ्रेण्ड, परेरा (१९१२:१४२) ने लिखा है कि रंगशानिया, पाती तथा मयतोरिया में अन्तर्विवाह की छूट है। गारो, कचारी या राजवंशी जैसे अन्य समुदायों के साथ विवाह की छूट की शर्त यह है कि स्त्री अपने को पति की जाति में सम्मिलित कर ले या पति पत्नी की जाति में सम्मिलित हो जाये। उन्होंने यह भी पाया कि उपर्युक्त जनजातियों के प्रतिरिक्त कोई किसी भी स्त्री से विवाह कर सकता है, यदि वह गोत्र के लोगों को ५० से लेकर ८० तक का दण्ड भोज के लिये दे क्योंकि समझा जाता है कि ऐसे वैवाहिक सम्बन्ध से गोत्र के सभी लोगों की प्रतिष्ठा को धक्का लगा है।

इसके सिवा हुसुक के नाम से अभिहित जनजाति अनेक बहिर्विवाही गोत्रों में विभाजित है। हिन्दू धर्म से प्रभावित राभा हुसुक को गोत्रो कहते हैं (दास एव राहा, १९६७:६९) और इसके सदस्य अपनी वंश परम्परा स्त्री के कुल (line) में मानते हैं तथा पिता के गोत्र की उपेक्षा की जाती है। दास (१९६०:१०) का विचार है कि प्रत्येक राभा शाखा में बार या बराई नामक अनेक गोत्र होते हैं। दो या अधिक बारों के परस्पर संयोग से हुर या हुरी नामक वंश बनता है। अच्छा यही होगा कि उनके वर्गीकरण को बार कुल-समूह कहा जाय। दास तथा राहा (१९६७:७१) ने तीस गंवां की खोज की है किन्तु उनके अनुसार यह कोई पूर्ण सूची नहीं है। उनमें से कुछ के नाम बाँदा, बजा, कन्तरन, कारा, कामा, सोयजी, नोगोरा, रानी आदि हैं। इनमें से कुछ गोत्र उपगोत्रों में विभाजित हैं। इन उपगोत्रों के बीच विवाह या यौन सम्बन्ध वर्जित है। उदाहरण के लिए, बान्दा गोत्र में बन्दाखाइ, बन्दासुक तथा बन्दासग उपगोत्र, कन्तरन गोत्र में हेडम कन्तरन तथा हसक कन्तरन, कामा गोत्र में कामरभा तथा कमारासाहजी, मेयजी गोत्र में मोयजीडोना, मोयजी-साम्पर, मोयजीनाल, माधोजीप्रान, मोयजीभोग तथा मोयजीभोभरा आदि उपगोत्र हैं। इनकी पारिवारिक व्यवस्था ही सबसे छोटा सामाजिक समूह है। सरचना की दृष्टि से इनमें पितृवर्णीय तथा मातृवर्णीय दोनों ही प्रकार के परिवार पाये जाते हैं। इन लोगों में इकाई परिवार तथा विस्तृत या संयुक्त परिवार दोनों मिलते हैं। इस प्रकार हम इनमें जनजातीय समूह का एक सदस्य-जनजाति-उपजनजाति-वंश-गोत्र-उपगोत्र-परिवार-व्यक्ति का जनजातीय ढाँचा पाते हैं।

नामालैंड के नामाओं का स्वरूप भी लगभग यही है। 'नामा' एक सामान्य शब्द है तथा इसमें उत्तरी-पूर्वी राज्य नामालैंड के अधिकांश भागों में निवास करने वाले नामा-समूह की जनजातियाँ सम्मिलित हैं। डॉ० बी० एस० शुहा ने उनकी उत्तर में रंगपान

एवं कन्था के पश्चिम के रेणवा, तथा तथा चाम्पी, मध्य में जो, लोन्ना, कोम, चाव, संसाय तथा टोमस-बुन्वर, दक्षिण में काचा एवं कम्बी, तथा पूरव में साकुल एवं कन्थोकेन्ना इन पाँच मुख्य समूहों में रखा है। इन जनजातियों में कई उप-जनजातियाँ आ जाती हैं; जैसे जेभी नाचा काचा नमामो की एक उप-जनजाति है। ये उपजनजातियाँ पुनः बहिर्विवाही क्रेट्रियों के विभक्त हैं; जैसे चन्नोलिसो के तीन—येनचन, इन्नाफन तथा चामी। प्रत्येक क्रेट्री पुनः कई गोत्रों से विभाजित है तथा प्रत्येक गोत्र कई परिवारों में। इसलिए इसकी रूपरेखा इस प्रकार है—एक जनजातीय समूह जनजाति-उपजाति-क्रेट्री-गोत्र-परिवार-व्यक्ति।

नागालैंड के श्री नागा मुख्य रूप से नागा जनजाति के सदस्य हैं तथा मोन्गसेन तथा चुन्गली, इन दो मुख्य शाखाओं में विभक्त हैं। स्मिथ (१९२४:५०) ने इस प्रकार के विभाजन के लिए मोट्टी (Moiety) शब्द का व्यवहार किया है। मिल्स (१९२६:२) की धारणा है कि विभिन्न भाषाएँ बोलनेवाले प्रवासियों के विभिन्न समूहों के प्रतिनिधि हैं तथा उनकी सामाजिक रूपरेखा सम्मिलित रूप से भाषा या वर्ग की है। एमो (१९६६:१४-१५) ने भी श्री नागाओं की दो शाखाओं का उल्लेख किया है तथा दोनों के बीच पायी जानेवाली अनेक विभिन्नताएँ बतलाई हैं। उनके अनुसार 'श्री' लोगों में यह धारणा प्रस्पष्ट रूप से प्रचलित है कि सबसे पहले साइसेनों की उत्पत्ति हुई तथा उसके पश्चात् उसी समुदाय से चुगली की। मिला-जुलाकर हम यह निष्कर्ष निकाल सकते हैं कि श्री नागाओं ने अपने आपको दो शाखाओं में विभक्त कर लिया है। इसके पश्चात् चुगलियों ने अनेक कुल-समूह हैं। इस संदर्भ में 'श्री' (१९६६:१०७) ने तीन कुल-समूह का उल्लेख किया है—पोन्ने कुल-समूह, लुन्गकम कुल-समूह तथा चैन कुल-समूह। मान्यसेनों के अपने कुल-समूहों के लिये अपने नाम नहीं, बल्कि चान्गलियों के नाम अपना लिये हैं (मिल्स: १९२६-२९)। पोन्नेन क्रेट्री के पूर्वज सबसे पहले आये थे, इसलिये यह कुल-समूह वरीयता की दृष्टि से ज्येष्ठ माना जाता है। इस कुल-समूह ने अपनी वरिष्ठता के अनेक लाभ उठाये। उदाहरण के लिए, यदि ग्राम-पंचायत किसी व्यक्ति को डक के रूप में कोई जानकर मारने का आदेश देती है तो उसके मांस का मुख्य भाग इस शाखा के पंचायत-सदस्यों को मिलता है। वरीयता के क्रम में लुन्गकम का स्थान दूसरा है, चामी का स्थान सबसे नीचे है। इसके अतिरिक्त प्रत्येक क्रेट्री अनेक बहिर्विवाही गोत्रों में बँटी हुई है जो अपनी प्रकृति में सामान्यतया टोटेमवादी हैं। यहाँ इसका भी उल्लेख किया जा सकता है कि कभी-कभी वे गोत्र विभिन्न गोत्रों में विभिन्न नामों से पाये जाते हैं, परन्तु ग्रामवासी जानते हैं कि कौन सा गोत्र आम किन-किन नामों से अभिन्न है। वे उस गोत्र में कभी भी विवाह नहीं करते जो सामान्य माने जाते हैं।

मूलतः केवल गोत्र ही नहीं बरन् फेद्री भी एक बहिर्विवाही इकाई था। आजकल कुल-समूह का बहिर्विवाह सम्बन्धी नियम टूट गया है (अग्रो, १९१६:१७)। इसके सिवा 'ग्रो' की दो प्रमुख शाखाओं में विवाह नहीं होता। कहा जाता है कि यह प्रतिबंध तब हटाया गया जब एक युवा दम्पति को इस सामाजिक दुराग्रह की कोमल अरने जीवन की वलि देकर चुकानी पड़ी (स्मिथ, १९२५:५०-५१)। विभिन्न गोत्रों में प्रतिष्ठा की दृष्टि में क्रम-विधान का पाया जाता रोचक है। अग्रो (१९६६:१८) की निम्न-लिखित सात गोत्रों में, प्रतिष्ठा की दृष्टि से, यह अवरोही क्रम मिला है—कुपजार, बाजा-कुमर, मोनीर, जरीर, इमबेनेर, अवर तथा लेमपुर। गोत्र सगठन के पश्चात् बंश (Lineage) आता है। सबसे पहले बसने वाले लोगों के गोत्र को वरीय होने का लाभ मिला है, वंश को नहीं। परिवार इनका प्राथमिक समूह है। इस प्रकार 'ग्रो' की सामाजिक संरचना नागा समूह का ही अंग है—जनजाति-अर्द्धक (Moiety)-कुल-समूह-गोत्र-वंश (Lineage)—परिवार-व्यक्ति।

रेंगमा नागा भी नागा समूह के एक अंग हैं। क्षेत्र की दृष्टि से वे पूर्वीय रेंगमा तथा पश्चिमी रेंगमा इन दो समूहों में पूर्ण रूप से बँटे हुए हैं (मिन्स १९३७:१)। पश्चिमी रेंगमाओं को जनजाति का मुख्य अंग मानते हैं। पूर्वीय रेंगमा अपने मूल समूह से कई पीढ़ियों में सम्पूर्ण रूप से किसी प्रकार के सवार से पृथक् है। लोथा तथा रेंगमा दोनों ही इस बात में सहमत हैं कि हाल तक वे एकही जनजाति में (मिन्स, १९३७:४-११)। इसके अतिरिक्त पश्चिमी रेंगमा कोई छह बहिर्विवाह समूहों (मिन्स, १९३७:११) में बँटे हुए हैं तथा प्रत्येक समूह में अनेक गोत्र हैं। इन समूहों को कुल-समूह कहा जा सकता है। प्रथम समूह में खीनजोन्था तथा अकुन्गजा, दो गोत्र हैं। दूसरा समूह सबसे बड़ा है जिसमें दक्षिणी पश्चिमी रेंगमा गाँवों में पाँच गोत्र हैं। वे हैं—नीवव, रासेन, ताम्रोन्ग्वू, कामरुन्ग्वू तथा हेरुन्ग्वू, जहाँ उरते उरते गोत्रों में गोत्रों की संख्या छह है। ये हैं—पूण्टोन्गजा, खुन्गरेजा, खोसीराजा, भरवाजा, खसाजा तथा उनाडाटागजा। तीनों समूह में काम-बाजा तथा उवोन्गजा वे दो गोत्र हैं। चौथे समूह में, जो पूर्ण रूप से उत्तरी पश्चिमी रेंगमा गाँवों में केन्द्रित हैं, बाङ्डीजा, राइरजा, जामवाजा तथा खेजुन्गजा—ये चार गोत्र हैं। पाँचवें समूह में दो गोत्र हैं—जामरीन्ग्वू तथा तेरीन्गमा जबकि छठे समूह में केवल एक गोत्र केण्टेन्ग्वू है।

पूर्वी रेंगमाओं, में केवल एक को छोड़कर, जिनमें लोबेरी, बोहेरी तथा लोबेरी तीन गोत्र एक-दूसरे से सम्बंधित हैं, इस प्रकार का कुल-समूह नहीं है। अन्य गोत्र पूर्ण रूप से बहिर्विवाही समूह हैं। उनमें से कुछ हैं—लोरो, पोवारी, न्गुबेवर, न्गेतेरी, न्गुरी, न्गोमुरी, कातोरी, खोबोकेवारी आदि। पूर्वीय रेंगमाओं में प्रायः लोग अपने गोत्र की छोड़-

कर अपनी माँ का गोत्र अपना लेते हैं। कुछ पीढ़ियों तक उस व्यक्ति के संतान उसके मूल गोत्र में विवाह नहीं करेंगे। इसके अतिरिक्त, गोत्र उपयोग में विभक्त हैं। उदाहरण के लिए, प्रथम समूह के पश्चिमी रेंगमाओं में स्तेलन्ग उपगोत्र है। इस उपगोत्र के सदस्य बाण्डोजा, शचीत्जा, जोमबाजा तथा खेजुगजा जैसे पश्चिमी रेंगमा गोत्र में विवाह नहीं कर सकते। ग्रामपीन्गू का थेंगु-थुन्गू नामक एक उपगोत्र है। सामाजिक वर्गीकरण की मूल इकाई परिवार है। इस प्रकार इसकी सामाजिक संरचना नाग जनजाति का एक अंग है—“जनजाति-ग्रंथक” (Moieté) कोट्रीय-गोत्र-उपगोत्र-परिवार-व्यक्ति।

मिजोराम में मिजो अनेक उपजनजातियों में विभक्त हैं जिनमें प्रमुख हैं—सुसेइ, राल्ते, प्लार तथा पावी। ये पुनः गोत्रों में विभक्त हैं। उदाहरणार्थ, सुसई में मेखुम सैयली तथा हुनहानार गोत्र तथा राल्ते में कबल्नी, सेल्ह-ज्बुन, सावकेंता गोत्र हैं। गोत्रों के अन्तर्गत विवाह हो सकता है। ये पितृवशीय हैं तथा पुरुष के आधार पर वंश मानते हैं। सबसे छोटा पुत्र सम्पत्ति का उत्तराधिकारी होता है। सबसे छोटे पुत्र के उत्तराधिकार के समर्थन में यह कहा जाता है कि वही सबसे उपयुक्त पात्र है जो बुढ़ापे में अपने माता-पिता की देख-रेख करेगा जबकि उसके बड़े भाई उस समय तक स्वयं इस योग्य हो चुके होते हैं कि वे अपने देख-रेख तथा जीवन-यापन स्वयं कर सकते हैं। गाँवों के मुखिया (Chief) पद के संदर्भ में सबसे बड़ा पुत्र ही उस पद को प्राप्त करता है क्योंकि वह अधिक परिपक्व एवं अनुभवी होता है। इस प्रकार मिजो की जनजातीय संरचना है—जनजाति-उपजनजाति-गोत्र, अन्तर्विवाही एवं बहिर्विवाही; परिवार-व्यक्ति। मिजोराम में एक अन्य जनजाति है जिसे लखेर कहते हैं तथा जो अपने को मारा कहती है। यह दक्षिणी मिजोराम में निवास करती है। हटन (१९३२.६) का विचार है कि जहाँ तक भाषा एवं भौतिक संस्कृति का प्रश्न है, लखेरों का वर्गीकरण कूकी जनजातियों के साथ ही होना चाहिये। इसके अतिरिक्त उनका विचार है कि बाह्य एवं सतही रूप से लखेर वास्तव में कूकी जनजाति लगती है। सर्वप्रथम यह जनजाति निम्नलिखित छः क्षेत्रीय समूहों में बँटी हुई है : त्लोन्गसाई, ज्यूहनाग, सबेड, हुउबाई, लिबाजाई तथा ह्यमा। इसके अतिरिक्त, यह अनेक गोत्रों में बँटी हुई है जो इन तीन क्षेत्रियों में विभक्त हैं : अब्यफान्ग अर्थात् राजकीय (Royal) गोत्र, फान्गसान्ग अर्थात् पितृवशीय गोत्र। ऊँचे गोत्रों की सड़कियों का वधू-मूल्य (Bride-wealth) अधिक है। न तो इसके क्षेत्रीय समूह और न इसके गोत्र ही बहिर्विवाही हैं। स्थानीय समूहों या गोत्रों के अन्दर या बाहर दोनों में ही सामान्य रूप से विवाह की छूट है। सभी समूहों में ज्यादातर गोत्र पाये जाते हैं। उत्तराधिकार की प्रथा उनके यहाँ पितृवशीय है। इस प्रकार लखेरों की सामाजिक संरचना इस प्रकार की है : कूकी जनजाति का एक सदाब-जनजाति-क्षेत्रीय समूह-गोत्र-सामाजिक-व्यक्ति-उपगोत्र-वंश (Lineage) परिवार-व्यक्ति।

मणिपुर के पुद्म लोग प्राचीन कुकी जनजाति के हैं। अपनी उत्पत्ति की कहानी के अनुसार वे पुसम, मरिम, मकम, खेयान्ग, थाम्रो तथा परपा, इन पाँच गोत्रों में विभक्त हैं। ऐसा कहा जाता है कि उनमें से प्रत्येक एक बहिर्विवाही इकाई है। परन्तु तारकचन्द दास (१९४५:१११) का विचार है कि वे गोत्र समूह अब बहिर्विवाही नहीं रह गये। अब गोत्र के स्थान पर उप-गोत्र बहिर्विवाही होने लगे हैं। उनमें वे चौदह उपगोत्र पाते हैं। रिमफूनचोन्ग, रिमकन्ग, रिम-के-लेक तथा पील्लिन्ग मरिम गोत्र में आते हैं, कानकुन्ग तथा इन्गते खेयान्ग गोत्र में, थाम्रो-कुन्ग, थाम्रो-रम, तेयु तथा रेन्गशाड थाउ गोत्र में। परपा गोत्र में कोई उपगोत्र नहीं है।।

वे उपगोत्र परिवार तथा गोत्र के बीच एक माध्यमिक सामाजिक समूह हैं। इसके अन्तर्गत अनेक इकाई या सीमित सयुक्त परिवार या दोनों ही आते हैं। हरेक उपगोत्र में एक दीपा होता है जिसे इस समूह का मुखिया माना जाता है तथा यह एक महत्वपूर्ण सामाजिक एवं धार्मिक पद है। दीपा का सबसे बड़ा लडका उसके बाद उस पद पर आसीन होता है। पुसम समुदाय की सबसे छोटी सामाजिक इकाई प्राथमिक परिवार (Biologic 1 family) है जिसमें एक व्यक्ति अपनी पत्नी तथा अविवाहित बच्चों के साथ रहता है। इनका परिवार पितृवशीय है। इस प्रकार हम उनके बीच जनजाति-गोत्र-उपगोत्र-परिवार-व्यक्ति प्रकार की जनजातीय संरचना पाते हैं।

त्रिपुरा के त्रिपुरियो में पहले पुरन तथा देशी, ये दो मुख्य शाखाएँ थी, जिन्हें अब स्वीकार नहीं किया जाता। पुनः ये, हपन्ग जमतिया का भचलौन्ग फादोन्ग, नायतेन्ग हुसीओय नाओतिया, हकलेर, केवार, तोम्बाइ, डायकडक, गाविन्ग तथा रियान्ग, इन उप-समूहों या कुलों में विभक्त है। इसके अतिरिक्त ये अनेक बहिर्विवाही गोत्रों में भी विभक्त हैं। उनका परिवार पितृवशीय है। इस प्रकार त्रिपुरिया संरचना को जनजाति-उपसमूह-गोत्र-परिवार-व्यक्ति के रूप में समझा जा सकता है।

मध्य हिमालय की जनजातियाँ

मध्य हिमालय में थारूओं की प्राथमिक इकाई या समूह परिवार है। परिवार मिलकर कुरी (Clan) का निर्माण करते हैं तथा गोल दो समूहों में बँटकर उच्चतर अर्द्धक (Moiety) का निर्माण करते हैं, फिर निम्न अर्द्धक (Moiety) का, अन्ततः पूरे समूह अर्थात् जनजाति का निर्माण करते हैं। उच्चतर अर्द्धक के अन्तर्गत बाथा, बिरतिया, बदपैत, दहैल तथा महतुम हैं जबकि निम्न अर्द्धक में खत, बुक्सा, खुन्का, रजिया, सन्सा, जुगिया तथा डन्बा है। प्रत्येक अर्द्धक (Moiety) अपने भीतर अन्तर्विवाही (Endogamous) ही गया है। उच्चतर अर्द्धक अपने को सिसोदिया रामा ठाकुर (एक राजपूत

मोल) मानता है। निम्न श्रेणियों के बाहुमूल्य को ठाकुर कहते हैं। इसलिये इनका प्रकार है—जनजाति-श्रेणियों-मोल-परिवार-व्यक्ति। एक अन्य जनजाति खासा क्षेत्रीय आधार पर जोनसारी तथा बावरी इन दो समूहों में बँटी हुई है। जोनसारी वे हैं जो बगलत सहस्रों के दक्षिणी भाग जोनसर में रहते हैं। बावरी चकाला सहस्रों के उत्तरी भाग में रहते हैं। वे उच्चजाति, मध्यजाति तथा निम्न जाति, इन तीन क्रमबद्ध श्रेणियों में विभाजित हैं। ये सभी शाखाएँ पुनः जातियों में विभाजित हैं, जैसे उच्च जाति में ब्राह्मण तथा राजपूत; मध्य जाति में बड़ी (बडई), सुनार, जगदी, नाथ, लोहार, बाजरी और निम्न जाति में डोम एवं चमार। जाति की परिधि में ये स्थानीय बहिर्विवाही समूहों में बँटे हुए हैं जिन्हें भाईचारा कहा जाता है। भाईचारा एक बाँध तक या गाँवों के एक समूह तक सीमित रह सकता है। भाईचारा अनेक वंशीय समूहों का होता है और बहिर्विवाही इकाई है। प्रत्येक वंश समूह के अन्तर्गत तीन प्रकार के झाल (झाला) (Lineage) होते हैं (मजुमदार, १९६२:८४)। ये तीन प्रकार के झाल हैं—सामान्तर झाल (एक ही पूर्वज की संतान), वैवाहिक झाल (इसका संस्थापक प्रथम समूह का वैवाहिक सम्बन्धी होता है तथा उसके पश्चात् मिल जाता है) तथा झाल (सामाजिक एवं धार्मिक रूप से सम्बद्ध झाल)। झाल मेराओं में विभाजित समुदाय होते हैं जबकि सपिण्ड सत परिवार में रहता है। इसलिए हम इसकी संरचना को इस प्रकार का समझते हैं—जनजातिक्षेत्रीय समूह-सामाजिक वर्ग-स्थानीय समूह-वंशीय समूह-वंश-उप-वंश (मेरा) —परिवार-व्यक्ति।

उत्तरी-पश्चिमी हिमालय जनजाति

उत्तरी-पश्चिमी हिमालय क्षेत्र में जनजातीय रूपरेखा वास्तव में एक जैसी है। हिमाचल प्रदेश की पन्नावाल जनजाति सर्वप्रथम विभिन्न गोत्रों में बँटी हुई है जो राजपूत, ब्राह्मण, आर्य तथा लोहार नामक जातियों के समान हैं। इसके पश्चात् उनमें श्रेण्य एवं परिवार हैं। इसलिए इनकी संरचना 'जाति-सामाजिक वर्ग-मोल-परिवार-व्यक्ति' की है। गुजरात का विभाजन सर्वप्रथम जाप या भाईचारा ग्राम में होता है और इसके बाद गोद या गोत्रों में। इनकी अन्तिम सामाजिक इकाई परिवार है। इस प्रकार इनकी सामाजिक रूपरेखा इस प्रकार है—ग्राम्य समुदाय-मोल-परिवार-व्यक्ति। पश्चिमी हिमालय में छत्र के गढ़ियों के अन्तर्गत एक सामाजिक क्षेत्र का विकास हो गया है तथा उनमें ब्राह्मण, खत्री, राजपूत, ठाकुर तथा रानी हैं। आरक्षित वर्ग या निम्न वर्ग कोची, लोहार, बच्छी, आर्य-माली, बगलसों का है, जबकि वे उच्च जाति के लोगों द्वारा नहीं माने जाते। उनके गोत्रों के भी उपभेद हैं इसलिए जनजाति-सामाजिक वर्ग-मोल-परिवार-व्यक्ति की रूपरेखा में आते हैं।

लाहौली एवं स्वांगलियों का वर्णन कैम्पबेल प्रियदर्शी तथा चोपड़ा (१९६६) ने किया है। प्रारम्भिक लेखों में इनके इन सामाजिक समूहों के विभाजन का उल्लेख है—ठाकुर, जो, राजपूत, कनेट, ब्राह्मण, शीपी, दागी, लोहार, बरार, तथा हेनसी अन्तर्निवाही समूह। परन्तु उनके द्वारा प्रस्तुत लाहौली तथा स्वांगलियों का ज्यादा वैज्ञानिक वर्गीकरण यह है कि ये सर्वप्रथम स्तोष, रगलो, पूनन, तिनन, चन्गसा, इन पाँच क्षेत्रीय शाखाओं में विभक्त हैं तथा इसके अतिरिक्त, ये शाखाएँ अनेक अन्तर्निवाही सामाजिक वर्गों जैसे समूहों में बँटी हुई हैं। उदाहरणार्थ, रटेड, ठाकुर या ठागुर या जो, राजपूत तथा गारा इन तीनों में उपविभजित हैं। इसी प्रकार चन्गसाओं में पाँच अन्तर्निवाही विवाहीय समूह हैं। स्वांगलियों में भी ब्राह्मण और ठागुर राजपूत हैं। चान स्वेला एवं लोहार से सम्बद्ध हैं। ये सजातीय वैवाहिक समूह अनेक गोत्रों में बँटे हुए हैं। इसलिए लाहौली एवं स्वांगला जनजाति क्षेत्रीय समूह—सामाजिक वर्ग—गोत्र—परिवार—व्यक्ति जैसी संरचना का विन्यास करते हैं।

मध्य भारत की जनजातियाँ

कुछ मूलतः विभिन्न प्रकारों की छोड़ दे तो मध्य भारत की जनजातियाँ जिन प्रकारों को अलग करती हैं, वे असाधारण रूप से समान हैं। अलग-अलग जनजातियों के विवरण से सामाजिक प्रकार पर प्रकाश पड़ सकता है। बिहार तथा पश्चिमी बंगाल में संथाल बारह गोत्रों में बँटे हुए हैं जिसे पारी कहा जाता है। उनमें से एक बहुत ही पहले समाप्त हो चुके हैं। प्रत्येक पारी 'उपगोत्र या खूण्ट' उप-वर्ग में बँटा हुआ है तथा विभिन्न पारियों में खूण्ट की सट्या तेरह से अठ्ठाईस के बीच पायी जाती है। इस प्रकार इनका प्रकार है—'जनजाति-गोत्र-उपगोत्र-परिवार-व्यक्ति।' छोटा नागपुर के मुंडा, उराँव तथा हो की लगभग यही रूपरेखा है। वे बहिर्विवाही गोत्रों में बँटे हैं जो कि मुंडा एवं हो में किल्सी के नाम से पुकारे जाते हैं तथा उराँव में गोतर के नाम से। इसके पूर्व मुंडा तथा हो कुछ सामाजिक श्रेणियों में बँटे हुए हैं तथा सर्वप्रथम दो शाखाओं में विभक्त हैं। मुंडा, भहली मुंडा या पातर तथा कम्पट मुंडा क्रमशः बड़ी तथा छोटी शाखाओं में विभक्त हैं। दोनों शाखाएँ अन्तर्निवाही समूह हैं तथा इनमें पहली शाखा (पातर) निम्न कोटि की समझी जाती है। मुंडा गाँवों में प्रथम बास करनेवालों को दूसरों की तुलना में कुछ विशेष सुविधाएँ दी गयी हैं। इस श्रेणी के परिवारों को खूण्ट कट्टीदार कहा जाता है। हो ने अपने को मुंडा-मानकी या कादरवर्ग, सामान्य हो तथा काजोमेसीन वर्ग या जाति-बहिष्कृत वर्ग इन तीन वर्गों में विभक्त कर रखा है। इनमें प्रत्येक का गोत्र अनेक बहिर्विवाहीय वर्गों में बँटा हुआ है जिसे खूण्ट कहते हैं। मुंडा तथा मानकी अर्थात् हो नेता सम्भव

परिवारों में विवाह करते हैं। जाओमेसीन लोगों के अपने उपवर्ग हो गये हैं। सभी जाति-बहिष्कृत 'हो', जो एक ही गोत्र में विवाह करने वाले पुरुष एवं भारी की संतान हैं, अपने वर्ग में ही विवाह करते हैं। इसलिए इन लोगों की सामाजिक रूपरेखा इस प्रकार की है—'जनजाति-सामाजिक-वर्ग-गोत्र-वंश-परिवार-व्यक्ति।' रांची जिले के गुमला एवं सिमडेया उपमंडलों में केन्द्रित खरिया का स्पष्ट रूप से पहाड़ी खरिया, ढेलकी खरिया तथा दूध खरिया, इन तीन उपजनजातियों में विभाजन मिलता है। इसके अतिरिक्त इनमें कुछ गोत्र-संगठन हैं, यद्यपि ये एक उपजनजाति अर्थात् पहाड़ी खरिया में उतने विस्तृत नहीं है। यह गोत्र के रूप में जाना जाता है। ढेलकी तथा दूध खरिया में क्रमशः आठ तथा एकतीस गोत्र हैं। दूध खरिया में मूल रूप से नौ गोत्र थे, परन्तु अब ये बँट गये हैं। इसलिए इनका प्रकार यह है—'जनजाति-उपजनजाति-गोत्र-परिवार-व्यक्ति।'।

लगभग यही प्रकार कोरवा का भी है। मूलतः ये शिकारी एवं भोज्य पदार्थ इकट्ठे करने वाले हैं, परन्तु आधुनिक शोध के आधार पर ये दो उपजनजातियों का निर्माण करते हैं—पहाड़ी कोरवा एवं मैदानी कोरवा। ये गोत्रों में विभक्त हैं तथा इसके अतिरिक्त खिलबासों या उपगोत्रों में भी। इस प्रकार इनकी रूपरेखा जनजाति-उपजनजाति-गोत्र-उपगोत्र-परिवार-व्यक्ति की हुई। पलामू की पहाड़ियों के सामाजिक संगठन का फलक वंश है। उनमें गोत्र-संगठन नहीं है, परन्तु उनकी वंश-प्रणाली, जो खंडित प्रकृति की है, उनकी सामाजिक रूपरेखा की व्याख्या करती है। वंश-प्रणाली की परीक्षा छः भागों में की जा सकती है—परिवार, उप-वंश, वंश वर्ग, स्थानीय वर्ग-ग्रामीण तथा अन्तर-ग्रामीण स्तर। यदि इनकी व्याख्या बृहत् संदर्भ में गोत्रों की तुलना में की जाय तो इससे यह रूपरेखा उपलब्ध होगी—'जनजाति-क्षेत्रीय वर्ग-वर्गीय वर्ग-वंश-उपवंश-परिवार-व्यक्ति।' राजमहल के सथाल परगना में मालेरों या सौरिया पहाड़िया में भी गोत्र-संगठन नहीं है। वे मुख्य पहाड़िया जनजाति समूह के हैं जो एक ही भौगोलिक क्षेत्र में रहते हैं। बैनजीज (१९०६:४६) ने इनमें पाँचे, मान्द्रो, फम्बी, छोटेह तथा डकरीन, ये पाँच क्षेत्रीय वर्ग पाये। एक वर्ग का दूसरे वर्ग के साथ बहुत कम सामाजिक सम्बन्ध है। विद्यार्थी (१९६३:६०) को भी इस प्रकार के सात वर्ग मिले, परन्तु उनका दृष्टिकोण यह है कि मालेर इन शब्दों का व्यवहार अपनी जनजाति को विभिन्न दिशाओं में बँटवारे को इंगित करने के लिए करते हैं, परन्तु दिशा उल्लेख के स्थान से भिन्न होती है तथा इन्हें स्थायी क्षेत्रीय शाखाएँ नहीं माना जा सकता। मालेर गोम परिवारों का एक समूह है जो अन्ततोगत्वा वंशावली (Lineage) से सम्बन्धित है। मालेरों के यहाँ वंश एक संहत समूह होता है तथा उनका सामाजिक जीवन, विशेषकर जन्म, विवाह तथा मृत्यु

के अवसरों पर आयोजित समारोहों के समय, एक महत्त्वपूर्ण व्यवहारिक इकाई है (विद्यार्थी, (१९६३:६८)। उनके यहाँ माता एवं पिता दोनों पक्ष के सम्बन्धियों को समान महत्त्व प्रदान किया जाता है। यहाँ पर वंश को अपना उचित महत्त्व मिलता है तथा परिवार समाज की प्राथमिक इकाई है। इस प्रकार बृहत् संदर्भ में उनकी रूपरेखा का उल्लेख इस प्रकार से किया जा सकता है—‘पहाड़ियों की जनजाति का एक सदस्य-जनजाति क्षेत्रीय समूह-वंश-परिवार-व्यक्ति।’ छोटा नागपुर के बिरहोर उथनु या मुल्या अर्थात् भ्रमणशील तथा घड़ी या थनिया अर्थात् आवासित, इन दो शाखाओं में विभक्त हैं। इसके पश्चात् ये अन्य जनजातियों के समान गोत्रों में बँटे हुए हैं तथा अन्त में परिवार की प्राथमिक इकाई आती है। इसलिए इनका सामाजिक प्रकार यह है—‘जनजाति-उप-जनजाति-गोत्र-परिवार-व्यक्ति।’

उड़ीसा में सर्वाधिक आबादीवाली जनजाति खोण्ड है। खोण्डों में तीन क्षेत्रीय शाखाएँ हैं। इनमें से प्रत्येक शाखा को एक उपजाति माना जा सकता है। ये तीन शाखाएँ हैं—डोंगरिया खोण्ड (वन), देस्या खोण्ड तथा कुट्टिया (पहाड़) खोण्ड। डोंगरिया खोण्डों में टोटमवादी गोत्रों में विभाजन की विधि अत्यन्त विस्तृत एवं विकसित है। इस प्रकार खोण्ड इस संरचना का निर्माण करते हैं—‘जाति-उपजाति-गोत्र-परिवार-व्यक्ति।’ सावरा अपने को टोटमवादी गोत्र में विभक्त नहीं करते। उनके लिए विस्तृत इकाई है बरिन्दर, जिसमें कई परिवार सम्मिलित रहते हैं एवं जो वंश के समान ही महत्त्वपूर्ण है। यह बात ध्यान देने योग्य है कि सावरा नारी जीवन भर अपने पिता के बरिन्दर या गोल की मददगार बनी रहती है। ग्राम की रचना कई बरिन्दर इकाईयों से होती है जो सामाजिक एवं सांस्कृतिक जीवन में संयुक्त होती हैं। इसके पश्चात् दूसरी उच्च इकाई व्यावसायिक एवं क्षेत्रीय प्रकृति की है। यह जनजाति इस प्रकार के सत्रह अन्तर्विवाहीय वर्गों में बँटी हुई है। ये समूह सावरा की उप-जनजातियों के समान हैं। ये हैं—झूम कृषि (परिवर्तनशील कृषि) करनेवाले लम्बा लोनिया, जापू; पीतल का काम करने वाले भाने, रैका; बाँस की टोकरी बनानेवाले किन्डल, अरसी; ताड़ काटनेवाले जोरिया; तीरन्दाज कन्वेर, कुसमा सावरा, सुधा सावरा; तेलगु बोलने वाले कम्पास, कुम्हार कुम्बीर और धातु कार्यकर्ता गोन्तुरा, लोहार, लुआर, सरदा तथा जारा। इनमें एक प्रकार का सामाजिक स्तरीकरण भी वर्तमान है। ये मुख्य रूप से दो वर्गों में विभक्त हैं जिनमें एक है सावरा (Aristocrats) जिसमें गर्मग सार्वजनिक नेता (Head) होता है और जिसकी सहायता डाल बहरा तथा मंडल करते हैं। इसके पश्चात् धार्मिक प्रधान (Head) बूढ़ा होता है तथा विवाह इसी सीमा (Moicty) में सम्पन्न होता है। शेष सावरा रैयत कहे जाते हैं। एलविन (१९५५:५०) इस प्रकार इनके क्षेत्र की रचना

बताते हैं—'जनजाति-उपजनजाति-अर्द्धक (Moiety) स्थानीय समूह-ग्राम्य समूह-वंश-परिवार-व्यक्ति ।'

उड़ीसा के कोरापुट तथा कालाहांडी जिलों में मुख्य रूप से निवास करनेवाले भोत्ताया या भोत्तारा या भोटडा सर्वप्रथम बोडो एवं सोना, इन दो अन्तर्विवाही शाखाओं में विभक्त हैं और फिर अनेक बहिर्विवाही टोटैमिक गोत्रों में । उनकी संरचना इस प्रकार की हो सकती है—जनजाति-अर्द्धक-गोत्र-परिवार-व्यक्ति । इसी प्रकार उड़ीसा की जनजाति भुइयाँ, जो बिहार, उत्तरप्रदेश तथा पश्चिमी बंगाल में अनुसूचित जाति मानी जाती है, सर्वप्रथम पहाड़ी या पउरी या देश भुइयाँ तथा समतल भुइयाँ या सेमा, इन दो शाखाओं में विभक्त है । इसके पश्चात् समतल भुइयाँ पाँच शाखाओं में उप-विभाजित है । ये हैं—खण्डिस्त या पैक भुइयाँ, जो प्रथम राज्य के सैनिक (Moiety) हैं, राजकोली या रजदी भुइयाँ, जो भुइयाँ रखेली से उत्पन्न राज-परिवार के हैं; परजा भुइयाँ या शरतली, जो मुख्य रूप से कृषक हैं, पवनबन्स तथा रीखीगन महतवार तथा अन्त में समतल भुइयाँ, जिन्होंने नाग, गज, कच्छप आदि हिन्दू गोत्रों के नाम अपना लिये हैं । भुइयाँ कभी कभी खिली शब्द का भी प्रयोग करते हैं । एक ही गोत्र के नाम दो या अधिक परिवारों द्वारा अपना लिये जाने पर आपस में विवाह वर्जित नहीं है । ऐसा प्रतीत होता है कि गोत्रों में अन्तर्विवाही होने की प्रवृत्ति है । परन्तु इनमें सग्याओं के संगठन जैसा वंश मिलता है । सग्या वास्तव में या एक ही पूर्वज के वंशज हैं या वैसे ही समझे जाते हैं । भिन्न-भिन्न गाँवों में रहने वाले एक ही सग्या के परिवारों में विवाह तब तक वर्जित नहीं है जब तक दोनों परिवारों में वंशगत सम्बन्ध का अभाव निर्दिष्ट न हो जाय (राय, १९३५: १४५-४७) । पउरियो (पहाड़ी भुइयाँ) में भी अन्तर्विवाही कुटुम्ब वर्तमान है । विवाह के लिए पउरी भुइयाँ तथा मैदानी भुइयाँ कुटुम्ब गाँवों के नाम से पुकारे जानेवाले बहिर्विवाही आमीण समुदायों के दलों में विभक्त है । कुटुम्ब गाँवों के सदस्य एक ही दल के माने जाते हैं । इस प्रकार उनकी सामाजिक रूपरेखा इस प्रकार की हो सकती है—'जनजाति-उपजनजाति-क्षेत्रीय (कुटुम्ब गाँव) या व्यावसायिक वर्ग-गोत्र-वंश-परिवार-व्यक्ति ।' अमिजो को, जो छोटपुट रूप से बिहार, उड़ीसा तथा पश्चिमी बंगाल में रहते हैं, सुरजीत सिन्हा जनजाति-जाति-सातत्य के पैमाने के अन्तर्गत पाते हैं । उन्होंने राजपूत आदिज्य जैसी अतिशय पतित (Degraded), ब्राह्मण जैसी नाग, सबसे निम्न स्तर के नीचू या पालित नामक कम से कम तीन अन्तर्विवाही सामाजिक-धार्मिक वर्गों को मान्यता दी है । इसके अतिरिक्त उन्होंने अपने विभिन्न स्तरों को बीस से अट्ठाईस जातियों में बाँट रखा है । सभी स्थानों पर ब्राह्मणों को सर्वोच्च स्थान दिया गया है; दूसरा स्थान राजपूत या वैश्य को मिला है । इसके सिवा वे अनेक पितृवंशीय बहिर्विवाही गोत्रों

में विभक्त हैं। गोल पितृवश में अतिरिक्त समान स्तर के खंडों के साथ विभक्त हैं। इस प्रकार खण्ड स्तरिकरण की एक व्यवस्थित रूपरेखा पायी जाती है। यह है—'जनजाति-उप-जनजाति-सामाजिक वर्ग-गोत्र-वंश-परिवार-व्यक्ति'।

प्रायः कोरापुट के गदबा एक अकेला जनजाति कहे जाते हैं, परन्तु वास्तव में इनकी परिधि में बोण्डो परजा, बोडो गदबा अर्थात् बड़ी गदबा, पोया गदबा या थारेण्डा जैसी अनेक जनजातियाँ आ जाती हैं (एलविन, १९५०:१)। बोडो गदबा सानो या थारेण्डा तथा ओल्लेरो उप-जनजातियों के माने जाते हैं। ये गदबा अनेक पितृवंशीय टोटमिक तथा बहिर्विवाही गोत्रों में विभक्त हैं तथा गोल कुटुम्ब नामक अनेक उप-गोत्रों में विभाजित हैं जो कभी-कभी उनकी स्थानीय उत्पत्ति या विशेष परम्परागत व्यवसाय की ओर भी इंगित करते हैं। इसके अतिरिक्त ये उप-गोत्र गोत्रों में भी विभक्त हैं। उपर्युक्त के अतिरिक्त उनके अन्तर्गत एक अन्य संरचनात्मक ढाँचा भी मिलता है। उन्होंने कुछ मित्र संबंधी बना लिये हैं तथा वे आपस में विवाह नहीं करते। वे हैं पजभाई, जो पचायत बनाते हैं तथा मोइतुर, जिसका अर्थ है मित्र तथा जिसकी संस्कृत अभिधा भी मित्र है। इसलिए उनकी सामाजिक रूपरेखा को इस प्रकार अंकित किया जा सकता है—'जनजातियों का एक समूह-जनजाति-उपजनजाति-गोत्र-उपगोत्र-वंश-परिवार-व्यक्ति'।

राउत कालाहाडी के भुइयाओं में एक प्रकार के अर्द्धक पाये जाते हैं। क्षेत्रीय रूप से इन्होंने अपने आपको चकतिया, खलासिया, नौगरिया तथा शरिया, इन चार शाखाओं में विभक्त कर रखा है। प्रथम शाखा के दो समूह हैं, एक नेतम, जिसमें दस बरग हैं तथा दूसरा भरक जिसमें नौ बरग हैं। गोत्र की तरह प्रत्येक बरग एक बहिर्विवाही समूह है जिसमें अनेक प्रमुख वंश हैं। उनमें दो प्रकार के वंश हैं—समान अनिर्देश्य पूर्वजों वाले प्रमुख वंश तथा समान निर्देश्य पूर्वजों वाले लुलकु वंश। प्रत्येक बरग का अपना देवता है तथा भूमि के स्वामित्व पर आधारित कुछ क्षेत्र। इस प्रकार यह अपनी रूपरेखा यों प्रस्तुत करता है—'जनजाति-गोष्ठी-क्षेत्रीयवर्ग-गोत्र-वंश-परिवार-व्यक्ति'।

क्योन्नर क्षेत्र के जुआग दों प्रकार के हैं—थानिया तथा बगुडिया (बोस, १९२६: ५१) तथा इनके पीछे हैं झारखंड, सतखण्ड, कदुवा तथा रेवेना जैसी पहाड़ियों की क्षेत्रीय इकाईयाँ हैं। इसके अतिरिक्त समस्त जनजाति बोक या बाक या वाउर सेन्ना, बरन् या गुन्ना आदि अनेक गोत्रों में विभक्त हैं। फिर ये गुन्, बन्धु तथा भाय (भाई) जैसे विविध समूहों में विभक्त हैं अर्थात् वैसे गोत्रों में जिनमें विवाह हो सकता है या विवाह नहीं हो सकता। इस प्रकार इनकी सम्पूर्ण सामाजिक रूपरेखा है—'जनजाति-उपजनजाति-अर्द्धक (Moietv)—क्षेत्रीय समूह-गोत्र-परिवार-व्यक्ति'। गदबा जिन तीन जनजातियों में विभक्त है, उनमें एक के रूप में कोरापुट के बोण्डों का उल्लेख

है अर्थात् बोग्छो पोर्जी, गुतोष (या कोडो मदाब) तथा परेंग मदाबा का। बोग्छो पोर्जी बोग्छो माने जाते हैं। (बर्सेटन, १९०६:२०६)। भूगोल की दृष्टि से बोग्छो दक्षिणी बङ्गा-जंगल, मदाबा तथा समग्र इन तीन वर्गों में विभक्त है। एक सीमा तक भौगोलिक कारण से इन तीनों समूहों के अपने-अपने सीमित दायरे बन गये हैं। फिर भी, लड़की प्राप्त करने के लिए वे अपने क्षेत्र से बाहर जाते हैं। यद्यपि इन सभी समूहों के बीच विवाह आम-बात है, तथापि इससे बचने की प्रवृत्ति भी मिलती है (एजविन, १९५०:७)। बोग्छो में भी अगेडू (नागा) बुया किःलो (बाष) जैसे विविध संगठन हैं, यद्यपि इन दिनों ये पूर्ण अन्तर्विवाही समूहों के रूप में सक्रिय नहीं हैं। इन्हें बोम्पो कहा जाता है। इसके पश्चात् उनके अन्तर्गत कुछ अर्थात् गोत्र-संगठन मिलना हैं। संरचना में ग्रामीण समुदाय का उच्च महत्त्व है तथा एक गाँव में रहने वाले सास-भाई (ऐसे भाई जिन्होंने एक ही बात-भोग भी ग्रहण किया है) कहे जाते हैं। वे सास-भाई को बहिर्विवाही मानते हैं। इस प्रकार इनकी जनजातीय रूढ़िवादी है—'जनजाति समूह के एक सदस्य-जनजाति-अर्द्धक (Moiety)-क्षेत्रीय समूह-गोत्र-परिवार-व्यक्ति।'

मध्य प्रदेश में सर्वविधता एवं सर्वाधिक जनसंख्या वाली जनजाति गोड है। वस्तुतः गोडों में अनेक जनजातियाँ सम्मिलित हैं तथा वे अपने को कोयतेर कहते हैं। गोडों की अत्येक जनजाति अपने आपमें पूरी है। गोड या तो क्षेत्रीय आधार पर बँटे हुए हैं या क्षेत्री-जन के आधार पर। ये उत्तर में मिर्जापुर से लेकर आन्ध्र प्रदेश के तेलंगाना क्षेत्र के आदिलाबाद तक फैले हुए हैं। उदाहरणार्थ, विभिन्न गोड जनजातियाँ हैं—मंडला के गोड, बस्तर के मुरिया गोड तथा मरिया गोड, आदिलाबाद के राजगोंड, बारनल के कोया, छत्तीसगढ़ के अमरगोंड, घुरगोंड, उरिया गोंड आदि। ये सभी स्वतंत्र जनजातियाँ हैं जिनकी अपने अपने क्षेत्र में सामाजिक संगठन संबंधी अपनी संरचना है। कभी-कभी उन्हें उनके आवास-क्षेत्र के आधार पर भी अभिहित किया जाता है। इस प्रकार इनकी पहचान भिन्न-भिन्न लोगों से भिन्न-भिन्न आधारों पर होती है। अनुसूचित जनजाति (सबिबान) सम्बन्धी आदेशों में उन्हें गोंड की उन जनजातियों में से एक के रूप में अंकित किया गया है जिनकी कुल संख्या तिरहान है। उनकी सामाजिक रूढ़िवादी की सबसे महत्व-पूर्ण विशेषता है विविध संगठन या अर्द्धक। प्रत्येक अर्द्धक प्रत्येक गोत्रों का बना है जो उनके यहाँ भाईगोत्र के रूप में जाना जाता है। पहाड़ी मरिया या अदूम मरियाओं में प्रत्येक अर्द्धक में ६० तथा ६६ गोत्र हैं (बीगसन, १९४६:२३५-३६)। कुछ अन्य गोंडों ने अपने को अनेक कुल-समूहों में विभक्त कर रखा है। आदिलाबाद के राज गोंडों के अन्तर्गत यरुवेन सागा, साकूवेन सागा, सिवेन सागा, नालवेन सागा नायक (द्वे:१९७१) क्रमशः सात, छः, पाँच तथा चार भाइयों के कुल-समूह मिलते हैं। मुरियाओं

में वंश से अभिन्न इस प्रकार के पाँच कुल समूह हैं, जैसे नाग-वंश, कच्चिभ-वंश, बक्र-वंश, बाघ-वंश तथा बाल्मीक वंश। जहाँ तक गोत्र-संघटन का सम्बन्ध है, प्रत्येक गोत्र में अपने मूल स्थान या भूमि से अपना गृह साम्य बनाये रखता है। जैसे सिंग वाले मारियाओं में मूर्ची, कुहरामी, सँदी तथा मरकामी ये चार कुल-समूह हैं (ग्रीगसन, १९४६:३०६)। इसलिए मोटे तौर पर गोडो की रूपरेखा यह है—‘जनजातियों का एक समूह-जनजाति-अर्द्धक-कुल-समूह-गोत्र-ग्राम्य समूह-वंश-परिवार-व्यक्ति।’

छत्तीसगढ़ के कमारो में जनजातीय स्तर पर, क्षेत्रीय उप-विभाजन मिलता है। वे अन्तर्विवाही नहीं हैं। ये हैं नवगडिया, पहारपतिया, देवभोगिया, गरियाबन्दिया, छूरा-रजिया, खालसा-रजिया, खरिवार-रजिया, पिंगेश्वर-रजिया तथा कोमखान-रजिया (दूबे, १९५१:५७-५८)। रसेल तथा हीरालाल (१९१६:३२४) के अनुसार उनमें बघ-रजिया तथा मकदिया दो शाखाएँ हैं। दूसरी शाखा मकदिया कही जाती है, क्योंकि उसके लोग बन्दर खाते हैं तथा वे बघ-रजिया द्वारा हेय दृष्टि से देखे जाते हैं। परन्तु दूबे (१९५१:५७) का ऐसा विचार है कि मध्य प्रदेश के कमारो में अब ऐसा वर्ग नहीं है। सामाजिक संगठन का केन्द्र-बिन्दु परिवार है तथा अन्य प्रमुख इकाईयाँ हैं—स्थानीय समूह, गोत्र तथा सम्बन्धी समूह। कुछ घरजमाइयो के अपवाद छोड़कर परिवार पितृवशीय एवं पितृनिवासीय है। स्थानीय समूह भी एक स्पष्ट सामाजिक इकाई है तथा इसमें एक ही स्थान पर निवास करने वाले कई परिवार सम्मिलित हैं जो ऐसे विशेष कार्य करते हैं जो अकेले किसी परिवार द्वारा सही ढंग से नहीं किये जा सकते। इसके पश्चात् कमारो में सात बहिर्विवाहीय गोत्र-समूहों का गोत्र-संगठन है। इसलिए कमारो की सामाजिक संरचना की रूपरेखा यह है—‘जनजाति-क्षेत्रीय समूह-गोत्र-उप-गोत्र-परिवार-व्यक्ति।’

हल्बाओं के भीतर बड़े क्षेत्रीय समूह बन गये हैं अर्थात् बस्तर के निवासी, छत्तीस-गड़िया अर्थात् छत्तीसगढ़ के निवासी तथा मराठिया अर्थात् मराठी हल्बा। ये सब पुनः पुरैत या नेखा अर्थात् शूद्र हल्बा तथा मुरैत या नायक अर्थात् मिश्रित हल्बा, इन दो अन्तर्विवाही वर्गों में विभक्त हैं। उनके अन्तर्गत उनके व्यवसायों पर आधारित गोत्रों के तुल्य बहिर्विवाही उपजातियाँ हैं, जैसे रावत अर्थात् गडेरिया, बरेठा अर्थात् धोबी। इसलिये इनकी रूपरेखा है—‘जनजाति-क्षेत्रीय समूह-सामाजिक वर्ग-गोत्र-परिवार-व्यक्ति।’ बैगा लोगो ने भी अपने की भूमि के स्वामित्व, अपने रूप रंग आदि के आधार पर उप-जनजाति जैसी सात उप-शाखाओं में विभक्त कर रखा है। हैं—बिन्दावार (भूमिपति), भरोतिया (लम्बे बालों वाले), मुण्डिया (सफाचट मूँछों वाले), कठमीया (काठ का काम करने वाले) रायभैना, नरेंदिया या नाहर, कोंदवाना या कुण्डी, तथा गोण्डबैना।

प्रत्येक उप-जनजाति में अनेक गोत्र हैं। इसलिए इसका प्रकार है—‘जनजाति-उप-जनजाति-गोत्र-परिवार-व्यक्ति’।

पहले कुरकुओ में राज कौरकू तथा पठरिया नामक द्विविध प्रकार के सामाजिक विभाग थे, परन्तु अब उनमें भवासी, बवासी, रुमा तथा वेदोया, ये चार क्षेत्रीय वर्ग हैं। भवासी सच्चे अर्थों में अन्तर्विवाही हैं। प्रत्येक क्षेत्रीय वर्ग गोत्रों, जैसे टोटमिक बहिर्विवाही, वर्गों में बँटा हुआ है तथा अन्ततः यह जो सामाजिक रूपरेखा प्रस्तुत करता है, वह है—‘जनजाति-मोयटी-क्षेत्रीय वर्ग-गोत्र-परिवार-व्यक्ति’।

कोलो के रउतिया, रोटेबा, ठकुरिया, कवरिया तथा दसाहा नामक अनेक उप-विभाग हैं तथा उन्होंने एक वर्ग-सोपान का निर्माण किया है। उनके अन्तर्गत बरगइया, कठरिया, भुडिया, कुमराया, भुझार, नथुनिया आदि अनेक टोटमिक सम्प्रदाय हैं। वे अपने विवाहों का नियमन वंश-सम्बन्धों द्वारा करते हैं। इसलिए कोल इस रूपरेखा की रचना करते हैं—‘जनजाति-क्षेत्रीय वर्ग-गोत्र-वंश-परिवार-व्यक्ति’। प्रधान जनजाति गोँडों के भाट माने जाते हैं। उनके अन्तर्गत कुछ अन्तर्विवाही क्षेत्रीय शाखाएँ हैं जिनमें प्रमुख हैं—राजप्रधान, गण्डा प्रधान, बांधिया प्रधान, बस्तर में माचें क्षेत्र के भडौर, छत्तीसगढ़ में खलोलियन, छिन्दवाड़ा में देवघरिया तथा व्यावसायिक समुदाय ‘कन्दूप’ (बाँस के कार्यकर्ता), गैत (पुजारी), धरख (कपड़ों के व्यापारी) आदि। इसके सिवा इनमें बहिर्विवाही टोटमिक गोत्र मिलते हैं। इस प्रकार प्रधानों की रूपरेखा ‘जनजाति-क्षेत्रीय या व्यवसायिक वर्ग-गोत्र-परिवार-व्यक्ति’ की है।

पश्चिमी भारत की जनजातियाँ

पश्चिम भारत में भील, कोली महादेव, गोंड, बली, कोन्का, ठाकुर, कठोडिया, गामित, डन्ला, धोन्धिया आदि प्रमुख जनजातियाँ हैं। भील मध्यभारत एवं पश्चिम भारत के विस्तृत क्षेत्र में बसे हुए हैं। नाथ (१९६०:२१) का विचार है कि ऐसा विश्वास करने के अनेक प्रमाण हैं कि भील के नाम से ज्ञात सभी लोग एक ही जनजाति में नहीं आते। इसके विपरीत ऐसा विश्वास किया जा सकता है कि संलग्न क्षेत्रों में निवास करने वालों और मैदानी इलाकों में रहनेवालों की दृष्टि में जीवन-यापन की प्रणाली में बाहरी समानता रखने वाली जनजातियों के पूरे वर्ग को सम्भवतः एक ही संज्ञा में जबरदस्ती सम्मिलित कर दिया गया। हैमनडार्क (१९६०:५) का भी ऐसा विश्वास है कि भील एक पैबेल समूह है जिसके अन्तर्गत मूलतः भिन्न ऐसी अनेक जनजातियाँ सम्मिलित कर ली गयी हैं जिन्हें अधिक उन्नत पद्धतियों ने भील नाम दे दिया। भील पश्चिम भारत के विस्तृत क्षेत्र में फैले हुए हैं जिसका प्रतिबिम्ब उनकी भाषा भीली में मिलता है। उनकी भाषा पर

गुजराती का प्रचुर प्रभाव है जबकि उत्तर में राजस्थानी का प्रभाव है तथा महाराष्ट्र में मराठी का ।

भीलों में बहुत सी बातों में यथेष्ट भिन्नता है । इसका सम्बन्ध स्पष्ट रूप से वातावरणकी स्थितियों तथा पड़ोस के लोगों के साथ सम्पर्क से है । उदाहरणार्थ, समतल में निवास करने वाले भील पहाड़ों से चिरी हुई घाटियों के भीलों की तुलना में भौतिक संस्कृति के क्षेत्र में अधिक उन्नत हैं । मोटे तौर पर ये पतियावाला (वे जो धोती पहनते हैं) तथा लँगोटिया (जो लँगोटी पहनते हैं), इन दो भागों में विभक्त हैं । लँगोटिया भील मध्य प्रदेश तथा महाराष्ट्र की अधित्यका के भील हैं । दोनों प्रकार की नारियाँ लगभग एक ही प्रकार का गहरे नीले रंग का या लाल फूलदार लहंगा तथा कुपट्टा पहनती हैं, परन्तु अलग-अलग ढंग से ।

इस वर्ग में सम्मिलित भील जनजातियाँ अनेक हैं तथा उनके नाम या तो किसी क्षेत्र-विशेष से या दो प्रजातीय वर्गों के किसी-न-किसी प्रकार के भोज से सम्बन्धित हैं । ये जनजातियाँ हैं—भील गडेरिया (भीलो एवं गडेरियों का मिश्रण), भीना भील, ठोली भील, डूंगरी गडेरिया, मवासी भील, रावल भील और तदवी भील । महाराष्ट्र में भील नारी तथा मुसलमान पुरुष की सतान और गुजरात के तदवी हिन्दू हैं । भगालिया भीलाला (भीलों का राजकीय खण्ड-राजपूत एवं भीलों की सतान), वासव, बरेला (भीलों का हिन्दुत्व खण्ड), पटेलिया (राजपूत नारी एवं भील पुरुष के वंश) आदि । सदियों से एक-दूसरे से सम्पर्क की अवधि में, सामान्य रूप से ग्राम्य एक सामाजिक श्रेणी का विकास हुआ है जो अन्तर्बर्ग सम्बन्धों का विनियमन करती है ।

भीलों की सामाजिक व्यवस्था को बहुखण्डी कहा जा सकता है जिसमें क्रमशः संकुचित होते हुए ऐसे खण्ड हैं जो सम्पूर्ण समुदाय को अनेक सगोत्रीय वर्गों में विभक्त करते हैं । इनको एक ही पक्ति में रखने का मूल आधार है—पितृवंशीय उद्गम । जनजाति के अन्तर्गत पहले प्रकार का खण्ड क्षेत्रीय तत्त्व पर आधारित है । सामान्यतया लोग भीलों के साथ विवाह एवं भोजन करते हैं । परन्तु ३०-४० किलोमीटर की परिधि के बाहर भील शब्द द्वारा संकेतित इसी जनजाति की सदस्यता कोई विशेष महत्त्व नहीं रखती । इस जनजाति के अन्तर्गत अनेक पितृवंशीय बहिर्विवाही अटक (गोत्र) हैं जिनके नाम अधिकतर मूल पुरुष पर आधारित हैं । सौ से अधिक गोत्रों को, जो टोटेगवादी प्रथाओं का पालन करते प्रतीत होते हैं, सूचीबद्ध किया गया है (नाथ, १९६०:७२) । गोत्र अत्यधिक खण्डित है तथा वास्तव में इनका कोई भी क्षेत्रीय या सामूहिक महत्त्व नहीं है । अनेक खण्ड एक-दूसरे से स्वतंत्र हैं तथा किसी भी श्रेणीकरण में नहीं आते ।

ऐसा प्रतीत होता है कि गोत्रों की इससे भी छोटे खण्डों में विभाजन की प्रक्रिया चलती रही है। फिर भी, इन्होंने अपने गोत्र-परिचय को अटक नामों तथा बहिर्विवाह द्वारा बनाये रखा। उदाहरणार्थ, मारमार गोत्र में ये खण्ड हैं—पीयरेया, धरुया, कटारा आदि। स्थानीय रूप से ये उप-खण्ड पेटा-अटक (उप-गोत्र) के रूप में जाने जाते हैं। गोत्र वा उपगोत्र में वंश आते हैं जो साधारणतया पड़ोसी समूह हैं। एक वंश-समूह के अधिकतर ऐसे व्यक्ति एक-दूसरे की पहचान कर लेते हैं जो सात या आठ पीढ़ियों की सीमा में आते हैं। इस समूह का एक व्यापक सामाजिक एवं धार्मिक संगठन है। एक वंश-समूह के लोग आर्थिक एवं अन्य गतिविधियों में एक-दूसरे का सहयोग करते हैं। एक वंश के अन्तर्गत तीन पीढ़ियों तक के अनेक परिवार होते हैं। यह एक सुगठित संघटन वर्ग है तथा वास्तव में सभी सामाजिक कार्यक्रमों की एक इकाई है। इकाई परिवार निवास एवं आर्थिक सम्बन्धों की एक इकाई है, परन्तु अनेक सदस्यों में यह समुक्त परिवार के अधीन होता है। इस प्रकार भील अनेक जनजातियों का एक समूह है जिनके सदस्य जनजातियों की पृथक् पहचान है। क्रमानुसार अन्य खण्ड हैं—भेत्रीय वर्ग, गोत्र, उप-गोत्र, वंश, संयुक्त परिवार तथा इकाई परिवार।

समूहों की जनजातियों की सामाजिक व्यवस्था का स्वरूप लगभग समान है। गोत्र एवं परिवार सामान्य सामाजिक इकाइयाँ हैं। समूह के सदस्य सदैव ही कुल-नाम का व्यवहार उपनाम के रूप में करते हैं। कोली महादेवों में भगारे, बेन्दकोली, बदादे, भाण्डेकर, गोडे, गुम्बाले, परधी आदि जैसे बहिर्विवाही गोत्र हैं। असारी, बुधार, भोवार वरत, गदरी, पवर आदि बर्ली कुल हैं। कोकनामों में भी बगुल, बोरसा, गविल आदि बहिर्विवाही कुल हैं। ठाकुरों की दो प्राथमिक अन्तर्विवाही शाखाएँ हैं—मा ठाकुर तथा का ठाकुर। इन वर्गों में मा ठाकुर के २२ तथा का ठाकुर के २६ गोत्र हैं। परिवार प्राथमिक सामाजिक इकाई है। कठोडियों में भी दो सामाजिक इकाइयाँ हैं—कुल एवं परिवार। भगारे, भोये, बप्पपल्ली आदि कुछ कुल हैं। डबलाओं के बहिर्विवाही कुल हैं—बभातियाँ, बैलभार्या, कदावे, पतियल आदि।

गुजरात के घनका प्रथमतः तदवी तथा तेतरिया, इन दो वर्गों में विभक्त हैं। वे एक दूसरे के यहाँ भोजन नहीं करते। तदवी मुसलमान हैं। उनमें बहिर्विवाही कुल हैं। इनमें सभी स्थान तथा अन्य बातों में बराबर है। पारावियों के बहिर्विवाही विभाग हैं—सोलकी की प्रमुख उप-जनजातियों का नामकरण उनके व्यवसाय पर आधारित है, जैसे शिकारी या भील पक्षी जो बन्दूक चलाते हैं, फोले पारधी-जो जात का उपयोग करते हैं। लेंगोटी पारधी जो लेंगोट पहनते हैं, टककर, शितवाड़े, बघाके तथा पोस्सिया पारधी।

दक्षिण भारत की जनजातियाँ

दक्षिण भारत की जनजातियों में दो समान सामाजिक व्यवस्थाएँ हैं। आर्थिक प्रचलित सामाजिक इकाइयाँ हैं—गोत्र तथा परिवार। अधिकतर गोत्रों के नाम आवास या क्षेत्र के आधार पर रखे गये हैं। सभी के लिए गोत्र एक बहिर्विवाही समूह है। केरल के आदियानो के यहाँ बड़क मण्डू, तिसनेल्ली मण्डू, पोथोन मण्डू आदि नामों से ज्ञात रूप में मोण्डू है। ये नाम उनके आवास के स्थान का संकेत करते हैं। केकुलम (गोत्र) है जो बहिर्विवाही विवाह में सहायक सिद्ध होते हैं। इरुलुओ में भी मूल सामाजिक इकाइयाँ हैं—बहिर्विवाही गोत्र तथा परिवार। कादरो में इस प्रकार के गोत्र नहीं हैं, उनमें अस्थायी स्थानीय समूह और पारिवारिक इकाइयाँ हैं। वे संस्था की अपेक्षा व्यक्ति पर अधिक बल देते हैं। भाल पण्डरामो तथा भाल भलारसरो के यहाँ गोत्र नियम नहीं हैं। उनमें विवाह दूर के समुदायों के साथ होता है जिनके साथ नाम माल का सम्बन्ध हो या रक्त सम्बन्ध एकदम न हो। चेञ्चू पाँच सम्प्रदायों में विभाजित हैं। इन टोटेमिक गोत्रों का स्वरूप बहिर्विवाही है। उनके अन्तर्गत तेलुगु चेञ्चू, कृष्णा चेञ्चू, अदरी चेञ्चू तथा बोन्ता चेञ्चू, ये चार अन्तर्विवाही समूह हैं।

तमिलनाडु में नीलगिरि के टोडा लोगो की अपनी विशेष सामाजिक व्यवस्था है। सर्वप्रथम वे थार थजोली तथा थेवेलियोल, इन दो अन्तर्विवाही अर्द्धों में विभक्त हैं। दूसरे अर्द्ध का स्थान सामाजिक अनुक्रम की दृष्टि से निम्न है। प्रत्येक अर्द्ध में अनेक बहिर्विवाही गोत्र हैं। थजोली तथा थेवेलियोल में क्रमशः दस तथा छः गोत्र हैं। इसके अतिरिक्त गोत्र क्रमशः अनुष्ठानों तथा आर्थिक उद्देश्यों से कुद्र और पोलम में विभक्त हैं।

अध्याय ९

जनजातियों का धार्मिक जीवन

अति-मानवीय (Super human) प्रकार की जीवात्मा की सत्ता में विश्वास का प्रचलन प्रायः पूरे विश्व में पाया जाता है। बीमारी, मृत्यु और व्याख्यातीत अप्रत्याशित घटनाओं के दैनिक सांसारिक अनुभवों के कारण जनजातियों को भौतिक बोधर संसार के अलावा अगोचर जीवात्मा के संसार में विश्वास करना पड़ा है। वे अपने में और जीवात्मा के संसार में निकट सबंध स्थापित करते हैं। वे जीवात्मा के संसार या अतिमानवीय शक्ति के समक्ष अपने को दो रूपों में अर्पित करते हैं। प्रथम रूप है—जीवात्मा को मुग्ध कर उसपर अपना नियंत्रण या अधिकार स्थापित करना अथवा किसी अच्छे या बुरे उद्देश्य से उसे अपनी इच्छित दिशा में मोड़ना। दूसरा रूप है—इच्छित वस्तु की या किसी अन्य वस्तु की प्राप्ति के लिए अतिमानवीय शक्ति की पूजा कर उसे प्रसन्न करना। पहली क्रिया को हम जादू और दूसरी को धर्म कहते हैं। जनजातीय धर्म में जादू धर्म का एक अभिन्न भंग है और जादू के प्रयोग की क्रिया को मनाने का एक तरीका समझा जा सकता है : लोवी (१६५०:१७६)। जादू सहित अलौकिकता के सभी रूपों का समावेश धर्म में रहता है।

वास्तव में जनजातियों के धार्मिक जीवन के विषय में विचार करने के पूर्व उन मिथकों एवं गाथाओं को, जो जनजातियों के मस्तिष्क एवं लौकिक विचार पर प्रभाव डालने की दृष्टि से अधिक महत्त्व रखती हैं, उद्धृत करना आवश्यक है। ऐसा समझा जाता है कि मिथक लाक्षणिक रूप से जीवन में अतर्दृष्टि एवं लौकिक विचार का प्रतिनिधित्व करता है। जनजातियों के लिए मिथकों एवं गाथाओं का जैसा ही महत्त्व है जैसा हिन्दुओं के लिए पुराणों और वेदों का। ये मिथक जनजातियों के धार्मिक मन को राह दिखाते और उनकी क्रियाओं को अनुमोदित करते हैं।

जनजातीय संसार ईश्वर या सिगबोगा या भगवान या धर्मेश को इस पृथ्वी एवं मनुष्य आदि का रचयिता मानता है। जनजातियों के बीच ब्रह्माण्ड के सम्बन्ध में अनेक मिथक प्रचलित हैं। मिथक की सर्वाधिक प्रचलित भूमिका व्याख्या करने में निहित होती है। मिथक किसी अनुष्ठान या पूजा की व्याख्या करता है—यह क्यों किया जाता है और कोई व्यक्ति इससे क्या प्रार्थना करेगा आदि-आदि। रोमानकारी एवं बीरतापूर्ण कहानी

किसी ऐसे ऐतिहासिक पुरुष या व्यक्तित्व की हो सकती है जो जनजातीय समूह को अनेक गोत्रों या कुल-देवताओं से अंतिम रूप से सम्बन्धित करा सकता है। मिथक प्राकृतिक घटनाओं में मनु या मनुष्यों के प्रयोजन को लक्षित कर सकता है अथवा उन घटनाओं की व्याख्या किसी अति-मानव या दैवी शक्ति के कार्य-कलाप के रूप में कर सकता है।

भारत की जनजातियों में जनजातीय मिथक एवं गाथाओं की भरमार है और इनके द्वारा धार्मिक अवसरों की व्याख्या की जाती है। गोत्र, स्थान एवं ग्राम, सब के पीछे कुछ मिथकीय आधार हैं। उदाहरणस्वरूप, शूद्रों का विश्वास है कि किटुंग मनुष्य एवं पृथ्वी का रचयिता है परन्तु किटुंग का स्थान अस्पष्ट है। एक समय उसने सभी जीवित प्राणियों का, केवल एक पुरुष एवं एक नारी को छोड़कर, विनाश कर डाला था (एल्विन, १९५५, ८७)। विभिन्न जनजातियों के मिथकों के अनुसार नव-संसार की रचना अनेक प्रकार से हुई है। मृण्डाओं में प्रचलित मिथकों से ज्ञात होता है कि यह सिगबोंगा था जिसने जल पर विचार किया एवं प्रथम जीवन के रूप में एक कछुआ, एक कराकोम, एवं एक लेदाद की उत्पत्ति हुई। अतः वे तुरन्त के एक पक्षी ने आकर झंझा दिया। इससे एक लड़के एवं एक लड़की की उत्पत्ति हुई। ये सब होरोहोन मनुष्य के पुत्र के पूर्वज थे (राय, १९१२, ३२८)। भारतीय जनजातियों के बीच से ऐसी अनेक कहानियाँ उद्धृत की जा सकती हैं परन्तु सबसे अधिक महत्वपूर्ण बात यह है कि मिथक समस्या जनजातीय परिस्थितियों एवं अवस्थाओं की व्याख्या करती और जनजातीय मस्तिष्क एवं विश्वास को सतुष्ट करती है।

भारत में जनजातीय धर्मों की व्याख्या जीववाद के रूप में की गयी है। जीववाद धर्म का वह अत्यन्त अपरिष्कृत रूप है, जिसमें जादू की प्रमुखता होती है। इसके अनुसार मनुष्य प्रेतात्मक शक्तियों के समूह से घिरे जीवन से गुजरती हुई वस्तु है। वे प्रेतात्माएँ ऐसी वस्तु हैं जो आकारहीन हैं, विणेशकर व्यक्तिहीन हैं जिनका कोई भी चित्र बनाया नहीं जा सकता। इनमें से कुछ जीवन के विशेष भागों के ऊपर या प्रभाव के दायरे के ऊपर संचालित करने के लिए जाती हैं। अतः हम लोगों में वैसी जीवात्मा है जो हैजा, एब चेचक पर आधिपत्य रखती है। उनमें से कुछ पहाड़ों से, तो कुछ पेड़ों या नदियों, झरनों आदि से सम्बन्धित हैं। खतरे से बचने के लिए, जो इनके प्रभाव के द्वारा पैदा होता है, इन्हें खुश किया जाता है (मजुमदार, १९६१: ४२३)। अतः रचनात्मक कालीन भारतीय एवं पुराने विदेशी जाति-वर्णन-कर्त्ताओं के द्वारा इस प्रकार का चित्र बनाया गया।

अब धर्म के दृष्टिकोण से यह कहा जाता है कि भारत की जनजातियाँ हिन्दू हैं। यह सर्वविदित है कि हिन्दूवाद अनेक संस्कृतियों की देन है जिसने वैदिक आर्यों से लेकर

आदिम लोगों के बहिदान की प्रथा की अर्थात् प्रत्येक तरह के धार्मिक कृत्य को अपना लिया है। इन सबों को हिन्दू धर्म के मुख्य भाग के रूप में देखा जा सकता है। १९६१ की भारत की जनगणना में भारतीय धर्म पर दिये गये आँकड़ों से जनजातीय भारत के धर्म का रूप स्पष्ट हो जाता है। जनजातियों में ५६ तरह के धर्म हैं जिनमें वे लोग विश्वास करते हैं। केवल डेढ़ लाख जनजातियों में, जो उनकी कुल आबादी का (मुख्यतः) ५० प्रतिशत है, अनिश्चित विश्वास है या जिन्होंने धर्म को नहीं बताया। जनजातियों का ६/१० भाग (८६.३६ प्रतिशत) धर्म से हिन्दू है एवं उनमें से १/२० भाग (५.५३ प्रतिशत) ने ईसाई धर्म को स्वीकार कर लिया है। नगण्य संख्यक जनजातियाँ (०.८६ प्रतिशत) बौद्ध धर्म में विश्वास करने वाली हैं। इनके अतिरिक्त ३४ प्रतिशत इस्लाम, ०.२१ प्रतिशत जैन, सिक्ख एवं जोरैस्ट्रियन (सभी, तीनों को मिला कर, ०.३४ प्रतिशत) धर्म में विश्वास करने वाली जनजातियाँ हैं। जनजातियों का १/२५ भाग (४.१६ प्रतिशत) एक अलग धर्म में विश्वास करने वाला है जिसका नाम उन्होंने जनजातीय नाम पर है। उनकी संख्या इन जनजातीय धर्मों (२६) का ५२॥ प्रतिशत है (मित्रा, १९६६, २७५-७६)।

क्षेत्र के अनुसार उनके वितरण से पता चलता है कि दक्षिण भारत के द्वीपीय हिस्सों अर्थात् अन्दमान एवं निकोबार और लक्षद्वीप, जो बंगाल की खाड़ी एवं अरब सागर में पड़ते हैं, को छोड़कर सभी चार भागों में हिन्दू लोग पाये जाते हैं। पश्चिम भारत (राजस्थान, गुजरात एवं महाराष्ट्र) एवं दक्षिण भारत (आंध्र प्रदेश, कर्नाटक एवं तमिलनाडु) तथा मध्य भारत के मध्य प्रदेश की लगभग ६६ प्रतिशत जनजातियाँ हिंदू हैं। उड़ीसा, पश्चिम बंगाल एवं केरल राज्यों में हिन्दू जनजातियों की संख्या ६० प्रतिशत से अधिक है। बिहार एवं उत्तर-पूर्वी हिमालय क्षेत्र के त्रिपुरा के पश्चिमी एवं मध्य भाग में अधिकतर हिन्दू हैं। पूर्वी हिमालय के असम, मेघालय, नागालैंड, मणिपुर एवं मिजोरम क्षेत्र में, जहाँ ५० प्रतिशत से कम जनजातियों की आबादी (४६.८८ प्रतिशत) है, अनुसूचित जनजातियों में ईसाई पाये जाते हैं। दक्षिण भारत में, विशेषकर केरल में, वे लोग जनजातीय आबादी के १/२० वें भाग (४.७५ प्रतिशत) की संख्या में हैं, जबकि अन्दमान एवं निकोबार में जनजातीय आबादी (७४.३१ प्रतिशत) के ३/४ हिस्से की संख्या में ईसाई हैं। जनजातियों में बौद्ध धर्म को मानने वाले असम, त्रिपुरा, पश्चिम बंगाल एवं हिमाचल प्रदेश के कुछ भागों में पाये जाते हैं। मुस्लिम धर्म को मानने वाली जनजातियाँ लक्षद्वीप (समस्त जनजातीय आबादी), हिमाचल प्रदेश (३.४ प्रतिशत), पश्चिम बंगाल (२.७५ प्रतिशत) एवं महाराष्ट्र (०.६ प्रतिशत) में पायी जाती हैं।

समस्त भारत में जनजातियों के द्वारा पालन किये जाने वाले धर्म का रूप, कम या अधिक हिन्दू धर्म है। विभिन्न नृजातीय वर्णनकर्त्ताओं, मानव-वैज्ञानिकों एवं प्राधिकारियों

का धर्म के संबंध में एक ही विचार है। मार्टेन (१९२१: ११०) के अनुसार एक आदिवासी गॉड या भील के धार्मिक विचार को निम्न जाति के हिन्दू के एक सदस्य के धार्मिक विचार से नाम मात्र ही अलग किया जा सकता है। हटन (१९३१: ३६१-६८) ने अपनी १९३१ की जनगणना की रिपोर्ट में हिन्दू धर्म एवं जनजातीय धर्म के बीच एक सीमा-रेखा खींचने की कठिनाई का अनुभव किया। उसके अनुसार जनजातीय धर्म वैसी वस्तुओं को प्रस्तुत करता है जो हिन्दू धर्म के मंदिरों में नहीं बनायी गयीं। उसके अनुसार यह वस्तु पुरावैदिक काल के हिन्दू धर्म के निर्माण के लिए व्यवहृत वस्तु के समरूप है। हटन के पूर्व, दूसरे जनगणना प्राधिकारियों का भी यही विचार था। बेन्स (१८६१: १५८) ने उन जनजातीय लोगों, जिनका हिन्दूकरण हो गया था एवं वैसे जनजातीय लोगों, जिन्होंने जनजातीय रूप के धर्म का पालन किया, के बीच अंतर पर विचार करना निरर्थक समझा। एन्थोवेन (१९०१: ३७८) ने तथाकथित जीववादियों को दूसरे लोगों से, जो नियमित रूप से हिन्दू बन गये, अलग करने में व्यावहारिक कठिनाई का उल्लेख किया है। गेट (१९११: १२६-३०) के अनुसार यह कहना बहुत कठिन है कि किस अवस्था में एक मनुष्य हिन्दू बन गया है। टैलेन्स (१९२१: १२५) एक हिन्दू को एक जीववादी से अलग करने में कठिनाई को स्वीकार करता है। घूर्य (१९६३: २०) के अनुसार जनजातीय धर्म हिन्दू धर्म का एक पिछड़ा रूप है। एल्विन का विचार है कि भारत में जनजातियों का धर्म, हिन्दू धर्म के शीव धर्म से निकटतः संबंधित है, अतः हिन्दू धर्म एवं जनजातीय धर्म का एक-दूसरे से भेद करना निरर्थक है। जनजातीय लोग सदैव ईश्वर की अधिकाधिक पूजा करने के लिए इच्छुक रहते हैं ताकि ऐसा करके वे लोग कुछ वस्तुओं का सामाजिक लाभ पा सकें। दूसरी ओर (एल्विन, १९४२: ३५) हिन्दू को अपने बहुदेव मंदिर में कुछ जनजातीय देवों को समाविष्ट करने में कोई आपत्ति नहीं है। इस दृष्टि से विचार करने पर मजुमदार (१९६१: ४२४-२५) ने पाया कि आज जनजातीय धर्म पार्वर्षीय धर्म का प्रतिनिधित्व करता है जो विज्ञान एवं कृत्रिम विज्ञान के बीच एवं धर्म तथा जादू के बीच इस तरह अवस्थित है कि वह इनमें से किसी का नहीं है। गॉड का उदाहरण प्रस्तुत करते हुए वे कहते हैं कि उनके धार्मिक जीवन की निम्न स्तर वाले हिन्दू जाति के लोगों से मुश्किल से अलग किया जा सकता है। जनजातीय भारत के अधिकतर भागों में जनजातीय लोगों ने लोकप्रिय हिन्दू धर्म के प्राचीन विश्वासों एवं व्यवहारों को अपना लिया है, यद्यपि यह स्थिति उनके द्वारा अपने देवताओं के लिए व्यवहृत विभिन्न नामों एवं भोजन, जल या व्यापार के सम्बन्ध में बरती गई उदासीनता से छुप जाती है। इस सदर्भ में यह कहा जा सकता है कि भारत, हिन्दू-भारत का सह-धर्मी है। कृष्ण अय्यर एवं बालरत्नम् (१९६१: १६०) उनके वर्तमान धर्म को हिन्दू धर्म का एक अत्यन्त

सरल रूप समझते हैं। इस संदर्भ में निर्मलकुमार बोस का विचार सबसे बाद का है (१९७१ : ६)। यद्यपि वे भारत में धर्म के जनजातीय रूप पर निष्कर्ष देना नहीं चाहते, फिर भी उनका विचार है कि हिन्दू धर्म के निर्माण में पूर्व काल में भारत की जनजातियों ने उदारतापूर्वक योगदान दिया।

धर्म-समष्टि (सैक्रेड काम्प्लेक्स) के ढाँचे में भारत में जनजातीय धर्म की विशेषताएँ

भारत में जनजातीय धर्म के इस साधारण वर्णन के साथ हम लोग जनजातियों के के धार्मिक जीवन में वर्तमान एवं प्रचलित विस्तृत एवं निर्दिष्ट विशेषताओं का उल्लेख करेंगे। उनका पूर्ण चित्र धर्म-संकुल^१ के सचि में खींचा जा सकता है जहाँ अलौकिक शक्तियों से उनके विश्वास के, अर्थात् धार्मिक विश्वास, जीवात्माओं के प्रकार, धार्मिक भूगोल, धार्मिक विशेषज्ञ एवं धार्मिक कृत्य—पाँच अवयव हैं। उनके धार्मिक विश्वासों की रचना उनके बीच प्रचलित विभिन्न प्रकार के विश्वास एवं वाद करते हैं जब कि उनके बीच जीवात्माओं के प्रकार अलौकिक शक्तियों की अतिमानवीय शक्तियों के द्वारा की गयी क्रिया या घटित प्रभाव के रूप पर आधारित है। धार्मिक स्थान एवं सांकेतिक पदार्थ, जो विभिन्न शक्तियों का प्रतिनिधित्व करते हैं, धार्मिक भूगोल का निर्माण करते हैं। धार्मिक विशेषज्ञ वे हैं जो समूह से सबधित तथाकथित ईश्वर को मानते हैं। उनके धार्मिक कृत्य, लोगो द्वारा अपनाये गये उन्हें मानने के तरीके, अनुष्ठान, पूजा, अर्पण एवं बलिदान आदि हैं।

अलौकिक शक्तियों में विश्वास की प्रकृति

जीववाद (ऐनिमिज्म), पर आस्था धार्मिक विश्वासों और जीवात्माओं में विश्वास करनेवाली जनजातियों के साथ एक सामान्य बात है। जनजातियों के धर्म में जीववाद में विश्वास एक सार्वजनिक विशेषता है। उन लोगों के लिए सभी स्थान धार्मिक हैं क्योंकि वे स्थान जीवात्माओं के स्थान हैं। जानवरों, पौधों, वृक्षों, तालाबों, नदियों, पत्थर, पहाड़ सब में जीव का निवास-स्थान है। मृतक इसके अग्रवाद नहीं है क्योंकि वे आत्मा के रूप में रहते हैं या सतानों के रूप में उनकी पुनः उत्पत्ति होती है।

१. धर्म-संकुल : धर्म-संकुल शब्द धार्मिक नगरी गया एवं जनजातीय समुदाय आलेख के धार्मिक जीवन के नृवासीय वर्णन करने के लिए बिबार्थी द्वारा रचा गया एवं व्यवहृत हुआ है (१९६३ : १४०)। धार्मिक, भूगोल, धार्मिक कृत्य एवं धार्मिक विशेषज्ञों के समूह—इन तीनों अवयवों को मिलाकर धर्म-संकुल की रचना हुई है।

संपूर्ण वातावरण, चाहे गाँव हो या वन, जहाँ जनजाति के लोग निवास करते हैं जीवा-
त्माओं से भरा रहता है। सभी जनजातियों के लिए, चाहे वे प्रमुख जनजातियाँ—संथाल,
मुण्डा, उराँव हों या छोटी जनजातियाँ—बिरहोर, बेंबु या जंगल में शिकार करने वाली
बकिण भारत की जनजातियाँ हो, पूरा संसार जीवात्माभय है।

मध्य भारत में संथाल एवं उराँव अपने मृतक की आत्मा की उपस्थिति में विश्वास
करने हैं जिसकी पूजा मझिअ थान में करते हैं। जैसा कि मजुमदार (१९६१ : ४२२)
का कहना है, मिर्जापुर के कोरवाओं में फसलो, वर्षा और जानवरों का सञ्चालन करने
वाली जीवात्माएँ हैं और उनमें असंख्य ऐसी जीवात्माएँ हैं जो कोरवा के पड़ोसी जनजातीय
पुजारी प्रमुख पुरुष एवं जनजाति के सामान्य कार्यों के प्रति धारणा व्यक्त करती हैं।
अतः जीववाद अहितकारी जीवात्मा एवं शक्तियों में विश्वास है जो मनुष्य के लक्ष्य को
प्रभावित करता है। विद्यार्थी के अनुसार सथाल परगना के मालेर में अलौकिक प्राणी
गोसाई के प्रति दृढ़ विश्वास पाया जाता है। मालेर के एक व्यक्ति के अनुसार बीमारी,
झकाल, पानी की कमी, जमीन की कम उर्वरा शक्ति, फसल की कम उपज, अधिक मृत्यु
आदि, ये सब तभी होती है जब गोसाई या दुष्ट जीवों की यथोचित पूजा नहीं होती एवं
समय पर बलि नहीं दी जाती (विद्यार्थी, १९६३ : १४१)। दूबे ने (१९७० : २८६)
छत्तीसगढ़ के कामरो एवं भुइयो में जीवात्मा के प्रति विश्वास की उपस्थिति पायी है।
इस विश्वास के अनुसार जब मनुष्य स्वप्न देखता रहता है तो उसके शरीर का अतः जीव
इधर उधर भटकता रहता है। जब किसी पुरुष की मृत्यु हो जाती है तो उसका शरीर
माछी हो जाता है एवं कब्र में पड़ा रहता है। उसका अतः जीव बाहर निकलकर भगवान्
में मिल जाता है।

उत्तरी-पूर्वी हिमालय के मिकिर (बरकाटकी, १९६९ : ५९) अपने आसपास के
स्थानों, जैसे पर्वतों, झरनों, नदियों के पुलों, बड़े बोल्टडरो आदि को देवों का स्थान मानते
हैं। सतानो के नामकरण में अवतरण में विश्वास की झलक मालूम पड़ती है। वे लोग
आयः मृतक संबंधियों के नाम पर बच्चों का नामकरण करते हैं क्योंकि ऐसा विश्वास किया
जाता है कि मृतक इस संसार में लौट आता है। शारो में ऐसा विश्वास है कि मनुष्य में
अवस्थित जीव मृत्यु के उपरान्त पुनः अवतरण के पूर्व दूसरे क्षेत्र में कुछ दिनों के लिए
समय व्यतीत करता है। जब कोई बीमार पड़ जाता है तब जयतिया अपने पूर्वज की
प्रार्थना बीमारी को दूर करने के लिए करता है। मिजो दूसरे संसार के अस्तित्व में
विश्वास करता है जहाँ मृतकों की आत्माएँ (जीव) बिराजती हैं। पत्थर में किसी विशेष
जीवात्मा के अस्तित्व का विश्वास कर नागा गाँव के चारों ओर एक बड़े पत्थर के साथ
भूमिदा है।

पश्चिम भारत में भील (नाम, १९६० : ६२ एवं १८२) मृतक के दूसरे जीवित में विश्वास करता है। आत्मा का अस्तित्व भील के रूप में रहता है। फिर उन लोगों में असंख्य प्रकृति-जीवात्मा, पहाड़ों की जीवात्मा, शरलों, जंगलों की जीवात्मा एवं हानिकारक एवं पशुआत्मक जीवात्मा का दल रहता है। बारगिर (द महाराष्ट्र सेक्स माफिस, १९७२ : ४२) जीवात्मियों से बहुत भय खाते हैं। जब कोई बीमार पड़ जाता है या कोई दुःखद घटना घट जाती है तब वे इसका कारण किसी देवता का क्रोध, किसी जीवात्मा का काम या किसी बायन का दुष्कृत्य मानते हैं। बीर उनका कुल देवता है। ठाकुर (छापेकर, १९६० : ६७) में भी बीर है जो उनकी पैतृक जीवात्मा है।

पश्चिम भारत में केरल के मलय एवं आर्य कुछ पत्थरों को अपने देवताओं का प्रतीक मानते हैं। उनका पूर्वज, उनके परिवार की रक्षा करता है। नीलगिरि का टोड पूर्वजों की पूजा में भी विश्वास करता है। वे लोग दो मृत्यु-अनुष्ठान मानते हैं—एक हरा एवं दूसरा सूखा^१। मृतक की जीवात्मा के साथ रहने एवं उसका साथ देने के लिए वे लोग बीस को पीटकर मार देते हैं। टोडा, मुथुवान, पलियय एवं उलाताम प्रादि किसी खास स्थानीय पहाड़ी या दूसरी भयप्रद प्राकृतिक वस्तुओं की जीवात्माओं के निमित्त अर्पित करते हैं।

बोंगाबाद (बोंगाइयम)

मजुमदार जनजातियों के जैविक विश्वासों को अहितकारी जीवात्मा एवं शक्तियों में विश्वास के रूप में मानते हैं जो मनुष्यों की नियति को प्रभावित करता है। वे आदिम लोगों में धर्म (जीववाद) के केवल इस रूप के विचार को बहिष्कृत करते हुए विचार के दूसरे रूप के बारे में सलाह देते हैं। उनका कहना है कि भारत में जनजातीय धर्म बोंगाबाद के सिद्धान्त पर आधारित है लेकिन उन्होंने इसका प्रतिपादन आदिम धर्म के मूल के बारे में कोई परिकल्पना बनाने के विचार से नहीं किया। परंतु उन्होंने अनुभव

१. जनजातीय भारत में हम लोग एक से अधिक अनुष्ठान पाते हैं, जैसे मृत्यु-संबंधी संस्कार में। हो, उराय, मुथुवा, सवरा, गदवा, टोडा प्रादि प्रथम मृत्यु-अनुष्ठान जलाने के समय और दूसरा अनुष्ठान अंतिम शक्ति या मृतक की शक्ति के लिये मानते हैं। अंतिम अनुष्ठान अधिक महत्वपूर्ण माना जाता है। टोडा में दो तरह के अनुष्ठान हैं—पहला पच्चाई बाबु (मौला या हरा-गह) जो जलाने के समय होता है और दूसरा, जिले मरयेबाब (सूखा गह-संस्कार), कहते हैं और जो हिन्दू प्रथा के कालमायी की तरह है। (नागियर, १९६५ : ६६-६७)।

क्रिया कि हो, मुण्डा एवं छोटा नागपुर की दूसरी जनजातियों में धार्मिक विश्वास उनके बोगाओं के एक खास पुंज में दृढ़ विश्वास का पर्याप्त संकेत है। भारत का बोगा मेला-मेलाया के माना के समानान्तर है।

हो लोग बोगा को एक शक्ति मानते हैं जो सर्वत्र विराजमान है। यह अनिश्चित एवं व्यक्तित्वहीन है। अतः यह विश्वास किया जाता है कि यह कोई भी रूप या आकार ले सकता है। यह शक्ति सभी पशुओं एवं पौधों को जीवन प्रदान करती है। यह पौधे को बढ़ने में उत्साहित करती है, यह वर्षा करती है, घाँधी, ओला, बाढ़ और ठंडक लाती है। यह बुराईयों का विनाश करती है, महामारी को रोकती है, रोगों को ठीक करती है, नदियों में धारा प्रवाहित करती है, सर्पों को विष एवं बाधों, भालुओं एवं लोमड़ियों को शक्ति देती है। शक्ति का अस्पष्ट विचार बाद में स्वयं प्रमाणित करता है एवं वस्तुओं या उसी वातावरण की वस्तुओं के रूप में पहचाना जाता है, जैसा पिछले आदिम मनुष्य के द्वारा वह अपना एक अण समझा जाता था (मजुमदार १९५०, २७८)। उनके मतानुसार बोगा या माना या व्यक्तित्वहीन जीवात्मा प्रत्येक जगह आदिम धर्म का आधार बनता है। मजुमदार के हो पर अध्ययन से पता चलता है कि जब कभी एक बच्चे में उत्सुकता किसी यत्न, जैसे साइकिल, रेल इंजन, हवाई जहाज आदि के द्वारा पैदा होती है तब इस उत्सुकता की सतुष्टि इसे बोगा कहकर की जाती है। वे लोग बोगा के बारे में इस तरह कहते हैं जैसे उनकी जनजाति और परिवार के किसी भी सदस्य ने उसको कभी देखा नहीं है और न देखने की कोशिश की है। केवल बोगा का उल्लेख ही उनकी प्रतिक्रियाओं की पूर्ति के लिए यथेष्ट है।

बिद्यार्थी (१९६३: १४१) के अनुसार मालेर में प्रत्येक बच्चे, बयस्क एवं बूढ़े, प्रत्येक सामान्य पुरुष एवं विशेषज्ञ के मस्तिष्क में जीवात्मा एवं अलौकिक ससार के बारे में एक प्रकार की धारणा है, जिसे वे लोग एक सामान्य शब्द 'गोसाईं' से व्यक्त करते हैं। प्रारंभ से ही मालेर के बच्चों में गोसाईं के बारे में शिक्षा दी जाती है। गोसाईं एक घरेलू शब्द है एवं जीवात्माओं के एक समूह को बतलाने के लिए इसका व्यवहार किया जाता है। जैसा विश्वास किया जाता है, वह उनकी नियति को राह दिखाता है। राय (१९६७) उसी प्रकार से बिरहोर में बीर की पूजा पाते हैं। बिरहोर में विभिन्न उद्देश्यों के लिए उत्तरदायी अनेक बीर हैं। सबसे बड़ा हनुमान बीर है। दूसरे बीर हैं—हन्डर बीर, बाघ बीर, भाल बीर, सुन्दर बीर एवं बीरों के पुत्र आदि। बीर की पूजा सर्वव्यापी है एवं सब के लिए प्रभावशाली है। बीर बिरहोर की रक्षा अनेक प्रकार से करते हैं। अटल (१९६८) के अनुसार वास्तव में भेरू माना-शक्ति के रूप में कार्य करता है। भेरू की मूर्ति मूलतः मेवाड़ में है एवं इसकी पूजा तथा धार्मिक क्रियाएँ सार्वजनिक हृदय अर्थात् अनेक

पृथ्वी प्राणी को जोड़ने में सबसे अधिक प्रभावशाली रखा का काम करती है। वास्तव में, सिद्धर सदा कोई पत्थर एवं ग पट्टनने प्राणियों देवता को सीधों द्वारा किसी प्रकार का मेक बना जायगा। प्रत्येक प्राणी के धार्मिक अनुभव के अनुसार सामूहिक दृष्टिकोण को बिना विचारे हुए प्रत्येक को मेक के प्रति धृष्टा एवं भय है।

प्रकृतिवाद (नैच्युरलिज्म)

प्रकृति की पूजा एक दूसरे प्रकार के विश्वास से भी संबद्ध है जो जन्मजातियों में पायी जाती है। सूर्य, चंद्रमा एवं पृथ्वी या तो रचयिता या सर्वशक्तिमान समझे जाते हैं।

मध्य भारत में बिहार के संघाल, मुण्डा, हो, धालेर एवं बिरहोर सूर्य को सिगबोया अर्थात् सबसे बड़ा ईश्वर समझते हैं। संघाल लोग सबसे बड़े देवता धर्मेश को सूर्य जैसा मानते हैं और धर्मी माता या पृथ्वी माता का पति समझते हैं। माल पहाड़ियों में सूर्य (बेक) एवं पृथ्वी (धरती) देवता हैं। पश्चिम बंगाल के भूमिज सूर्य भगवान् के समझ लिए नवाते हैं। पृथ्वी, सूर्य, अग्नि एवं जल के देव सबसे बड़े धार्मिक पुरुष हैं, जैसा उड़ीसा के बोंड विश्वास करते हैं। उनके लिए सूर्य रचयिता हैं। इस क्षेत्र के समोरा का विश्वास है कि अनुष्य सूर्य द्वारा ही रचा गया है और, जुभांग इसके लिए पृथ्वी को उत्तरदायी ठहराता है। प्रत्येक नवान्न त्योहार के अवसर पर वे पृथ्वी देवी को सामग्री धर्पित करते हैं। सूर्य उनका धर्म-देवता है—सबसे बड़ा ईश्वर है। समस्त कंचाओं द्वारा पृथ्वी देवी, धरमराजा बेहरा एवं सूर्य की पूजा की जाती है। डोंगरिया कोंड भिहोनों पर्व को मनाते हैं एवं कुल्हाड़ी से मारकर मैलों की बलि देते हैं। उन लोगों का विश्वास है कि धरती माता के वक्ष पर बड़े हुए खून से फसल अच्छी होती है। कुटिया कोंड धरती देवी के लिए भैंस की बलि तीव्र कुल्हाड़ी से सिर काटकर देते हैं। सवराओं के लिए यूयगसुम अर्थात् सूर्य भगवान् सबसे बड़े देवता हैं परन्तु यह स्पष्ट नहीं है कि वह देवगिरि पर रहने वाले पहाड़ी देवता कुयलुंग से बड़े हैं या नहीं। अंभयबोई अर्थात् चंद्रमा यूयगसुम की पत्नी है एवं तारे तथा ग्रह उनके बच्चे हैं। मारिमाओं के लिए पृथ्वी देवी ही सब कुछ है। उत्तर क्षेत्र के मुरिया एवं मवुझ मारिमा का विश्वास है कि सभी जीवन का मूल स्रोत धरती माता है जो अपने सरिमा बच्चों को खिलाती और उनका पालन करती है। उसने प्रत्येक मोल को जमीन दी है एवं उसके दाबरे को निश्चित किया है। हिमालय क्षेत्र के मारों का विचार है कि सूर्य, चाँद और तारे क्षेत्र पर शासन करने के लिए स्वर्ग में रखी हुई जीवात्माएँ हैं। पृथ्वी के विषय में कठारियों का विश्वास लगभग मारो जैसा है। प्रख्यापल प्रदेश की निमित्त जनजातियाँ सूर्य एवं चाँद की पूजा सबसे बड़े ईश्वर के रूप में करती हैं।

दक्षिण भारत में टोम एवं कोया सूर्य के प्रति श्रद्धा रखते हैं। केरल के मुधुवान्, उराली एवं कनिक्कर सूर्य को अपना भगवान् मानते हैं एवं प्रकृति अन्तरम में विश्वास करते हैं। मुधुवान् सूर्य की पूजा प्रातःकाल किया करते हैं। भराली सूर्य को रचयिता मानते हैं एवं कनिक्कर सूर्य को भगवान् समझते हैं। वे अपनी शोपडियों के समक्ष कुछ फल एवं चावल रखकर जलता हुआ दीप अर्पित करते हैं।

टोटेमवाद (टोटेमिज्म)

प्रकृति के अतिरिक्त जनजातीय लोगो ने टोटेम के रूप में पौधों और पशुओं से अपने को संबद्ध किया है। भारतीय जनजातियों के लिए टोटेमवाद एक सामान्य विशेषता है। उनमें से अधिकतर पशुओं के अतिरिक्त पौधों के साथ अपने रहस्यात्मक संबंध में विश्वास करते हैं। हो के लिए खिल्ली उनका गोत्र है एवं प्रत्येक गोत्र के टोटेम से संबंधित एक वस्तु है जो उनके लिए पवित्र है। मुण्डाओं एवं उराँवों में भी टोटेमवादी गोत्र हैं। संथाल एवं खड़ियाओं में भी गोत्र हैं जो या तो पौधों या पशुओं या भौतिक वस्तुओं के नाम से जाने जाते हैं। सभी जनजातियों में ऐसा विश्वास है कि टोटेम-संबंधित पौधों या पशुओं ने उनके गोत्र के पूर्वजों की रक्षा और सहायता की है या उनका कुछ उपयोग हुआ है। वे लोग अपनी टोटेम वस्तु को श्रद्धा की दृष्टि से देखते हैं और उसे नष्ट नहीं करते। वे लोग न तो उसका फल खाते हैं और न फूल। यदि टोटेम-संबंधित वस्तु बीमारी की अवस्था में पायी जाती है तो वे लोग उसकी सेवा करते हैं और उसको मुक्त छोड़ देते हैं। मरे हुए टोटेम-संबंधी रहते बहिर्विवाह का बंधन कायम करते हैं।

टोटेम-संबंधी पौधे या पशु को धार्मिक दृष्टिकोण से श्रद्धा की दृष्टि से देखनेवाली जनजातियों में से मध्य प्रदेश के भील एवं गोड, राजस्थान के भीना एवं भीलाला और महाराष्ट्र के करकारी का उल्लेख किया जा सकता है। केरल की कुछ जनजातियाँ टोटेमवाद को अनेक प्रथाओं और विश्वासों का आधार मानती हैं।

वर्जना (टैबू)

वर्जना दूसरे प्रकार का धार्मिक विश्वास है जो किसी विश्वास की एक नकारात्मक प्रथा है। लोगों के लिए वर्जना अंधविश्वास बन गया है। कुछ लोग वर्जना को पवित्रता मानते हैं जिसके अनुसार वर्जित वस्तु में दानवी शक्ति छिपी रहती है। मजुमदार (१९६१ : ३५७, ६२) वर्जना के धार्मिक पक्ष पर विचार करते हैं और उसे धार्मिक पुख्छों तथा पूजा के स्थानों की रक्षा की वस्तु मानते हैं। वह अंधमर्म को फ़ीनने से रोकती है। उनके मतानुसार बोंगा के विचार द्वारा वर्जना की पवित्रता प्रेरित होती है। जनजातीय लोगों का विश्वास है कि वर्जना का उल्लंघन करने से जनजातीय लोगों पर कोई अमानक विपत्ति आ सकती है।

खड़िया जनजाति की स्त्रियों के लिए दूध और घर को सूना बजित है। यद्यपि स्त्रियों के प्रति अच्छा व्यवहार किया जाता है और उनको टहलना नहीं समझा जाता, फिर भी, उन लोगों को कुछ अबसरों पर अलग रखा जाता है (राय, १९३७ : १२०)। कुछ खास धार्मिक त्योहारों और अनुष्ठानों के अवसरों पर खड़िया स्त्रियों की उपस्थिति उनके मासिक धर्म के समय उचित नहीं समझी जाती। इसका अर्थ यह नहीं कि स्त्रियों को हेय दृष्टि से देखा जाता है बल्कि खड़िया पुरुष ऐसा विश्वास करते हैं कि मासिक धर्म के समय स्त्रियों का खून दुष्ट जीवात्मियों को आकर्षित करता है। उराँव में भी स्त्रियाँ हल को नहीं स्पर्श करतीं। यदि इन वर्जनाओं का उल्लंघन किया जाता है तो उसके लिए एक पशुबलि-अनुष्ठान संपन्न करना पड़ता है। मध्य प्रदेश का मोंड मासिक धर्मवाली स्त्री को नहीं छूता क्योंकि ऐसा होने पर अच्छी फसल नष्ट हो जाती है।

सेमानागा मे शब्द गेन्ना^१, टैबू (वर्जना) और शब्द जिनी निषिद्ध के समानान्तर है। शेर के द्वारा मारा हुआ व्यक्ति गेन्ना है। उसके कपड़े, मकान, घोड़ा, उपकरण और बर्तन आदि सारी वस्तुएँ उन लोगों के लिए गेन्ना बन जाती हैं। वे लोग उनके प्रभाव से बचने के लिए शान्ति का उपाय करते हैं। उत्तर प्रदेश के तराई क्षेत्र के पुरुष बाघ को बहुत ही प्रधान स्वीकृतियाँ नहीं दी जाती हैं। ऐसा न करने से कानून का उल्लंघन समाज को दैवी प्रकोप के प्रभाव में ला सकता है। दूसरी ओर, नीलगिरि पर्वत के ढोडा अपनी स्त्रियों को खटाल के क्षेत्र में प्रवेश करने की आज्ञा नहीं देते। उन लोगों से दूध से सम्बन्धित कोई काम नहीं लिया जाता। वे दूध को पवित्र वस्तु मानते हैं। मालेर के भकई और उनके धार्मिक अनुष्ठान इसी वस्तु की ओर केन्द्रित रहते हैं। केरल में कदार, मालापन्दरम, माला-वेन्दन एवं युराली लोगों का विश्वास है कि जब वे जंगल में घूमते हैं तो उनका प्रतिनिधित्व शस्त्र के द्वारा होता है और ऐसी अवस्था में उन्हें मुँह होना चाहिए। अतः यह स्पष्ट है कि वर्जनाओं के रूप में भी धार्मिक विश्वासों का अस्तित्व है। दूसरे शब्दों में, जनजातीय विश्वास वर्जनाओं द्वारा प्रबल किये जाते हैं।

१. 'गेन्ना' शब्द दोनों सेमा शब्द 'जिनी' एवं 'जिनी' को इकट्ठे के लिए मूल रूप से व्यवहार किया जाता है। 'जिनी' बजित है मुँह टैबू की तरह व्यवहृत होता है। अतः एक मनुष्य कह सकता है कि वह 'जिनी' है जिसका तात्पर्य होता है कि वह अभ्यागतों या किसी के साथ बड़े समय के लिए भी बोलने में असमर्थ है या उसका किसी के द्वारा संयोजित किया जाना बजित है। वह शब्द उस कार्य के लिए कभी-कभी स्वच्छन्द रूप से व्यवहृत होता है जिसे किया नहीं जाना चाहिए। 'जिनी' का तात्पर्य सिर्फ उस निषेध से है जिसके कारण क्षेत्र में कार्य करना और क्षेत्र में जाना गया है (हडम, १९२१ : २३०)।

जादू (मैजिक)

जनजातीय आग्राम में जादू धर्म का एक अभिन्न अंग है। ऐसा कहा जाता है, जादू धर्म के बराबर महत्त्व रखता है। अशुभ प्राकृतिक घटना, अपर्याप्त तकनीकी साधन और अनिश्चितता एवं खतरे से पूर्ण वातावरण उन लोगों को जादूई प्रथाओं से विश्वास कराता है। यह किसी-न-किसी रूप में भारत की जनजातियों की सामान्य विशेषता है। मजुमदार ने मुण्डाओं द्वारा अच्छी वर्षा के लिए पत्थर को लुढ़काकर या हो द्वारा धूम्र उत्पन्न करने का उदाहरण प्रस्तुत किया है। मुण्डा जनजाति के लोग गहाड़ की चोटों पर जाकर सभी आकार के पत्थरों को नीचे की ओर फेंकते हैं जिससे पत्थर की गड़गड़ाहट, बिजली की गड़गड़ाहट से मिले। उनका विश्वास है कि ऐसा करने से वर्षा होती है।

हो लकड़ियों के गूँठर धूम्र उड़ाने के लिए जलाते हैं जो गाँव के ऊपर छा जाता है। उनका विश्वास है कि ऐसा करने से वर्षा निश्चित रूप से होगी। खोड लोग वर्षा के लिए मनुष्य के बलिदान में विश्वास करते हैं। उनका विश्वास है कि जिस तरह कष्ट सहनेवाले की आँख से आँसू नीचे गिरता है एवं जिस तरह उसके जख्म से खून बाहर निकलना है, उसी तरह वर्षा होगी। कोखा लोग बीमार पुरुष को लोहे की सिकड़ी से पीटते हैं और उसको अच्छा करने के लिए उसके नाक में जलती हुई बत्ती डालते हैं। जब उड़ीसा का एक कुटिया बच्चा पहले पहल गभीर रूप से बीमार पड़ता है तो लोग उसी समय को बच्चे का नामकरण-अनुष्ठान सपन्न करने का समय समझते हैं। वैद्य जादूई कृत्य सपन्न करने के लिए बुलाया जाता है एवं यह निर्णय करता है कि इस अनुष्ठान के समय किस प्रकार के पशु का बलिदान किया जाना चाहिये। जिस भौजार का बच्चे की नाभि काटने के लिए व्यवहार किया जाता है, उसको बलिदान दिए जाने वाले पशु के खून में डुबाया जाता है जिसके कारण भौजार खून से लथपथ हो जाता है और बच्चे के लिए सँजयी सपत्ति के रूप में सुरक्षित रखा जाता है।

छिदवाड़ा क्षेत्र के कामर एवं मुजिआ सर्वप्रथम अपने प्रेमी के कुछ वस्त्र, केश या उसके उपयोग की व्यक्तिगत वस्तुओं को प्राप्त कर और उसपर जादू करके अधिकार पाते हैं। जनजातियाँ पूरे तौर पर या आंशिक तौर पर जादू का काम करनेवालों को रखती हैं। हो एवं कुटिया में गाँव का पुजारी एक विशेष अवसर के लिए जादूगर होता है। हिमालय की थारू औरते जादू कला में प्रवीण होती हैं, साथ ही साथ जतर देने में भी। जौनसार बाबर के खासा (मजुमदार, १९६२: २५४) बोलने के पूर्व फसल के बढ़ने के समय और कटनी के तुरंत बाद नये होकर ताबते हैं। पहले यदि वर्षा नहीं होती तो वे लोग बेदवार्त का प्रयोग करते हैं अर्थात् असमान ऊँचाई की दो चोटियों से

बिकनीरस्सी की बौद्धिक और उससे विपक्वकर बहुत बंध के साथ प्रसवते हैं। यदि संयोग-वश नीचे के किनारे पर उनकी रस्सी की पकड़ छूट जाती तो वह उनके लिए प्राण-घातक होता था। एक समय जमा लोग सिर को शिकार करते थे क्योंकि पृथ्वी देवी की आदमी का बलिदान देकर वे अच्छी फसल की आशा करते थे। सामयिक वर्षा लोगों को जादू में विश्वास कराती है।

केरल के नाथान्द, पन्थियान, उत्सादान, ओदियान में जादूगर कला करने के लिए अपने को या दूसरे को अभ्यस्य कर सकता है। उन लोगों का विश्वास है कि जादू गुप्त शक्तियों के व्यवहार में प्रभावशाली होता है। मन्त्रावादी एवं ओदियान पूर्ण रूप से जादूगर होते हैं।

दूबे (१९७० : २८८) ने जनजातियों में उपस्थित जादू में विश्वास का विश्लेषण किया है। वे लोग उसकी अदृश्य शक्ति में दृढ़ विश्वास करते हैं जो महामारी पर नियंत्रण, वर्षा करने एवं बीमार पुरुष आदि को ठीक करने में सहायता करती है। भारत में जनजातीय विचार जादुई विश्वासों एवं जादुई कल्पनाओं से परिपूर्ण हैं। जादू एवं धर्म में अन्तर दिखाने के पुराने तरीके का बहिष्कार जादुई-धार्मिक व्यवहारों के आधार पर, जिसे जनजाति के लोग करते हैं, किया जा सकता है।

पूर्वजपूजा (एनसेस्टर वशिप)

जनजातियों के लिए पूर्वजों की क्रियाएँ बहुत महत्वपूर्ण हैं। उनके धार्मिक विश्वासों में पूर्वज-पूजा का एक महत्वपूर्ण स्थान है। वे लोग इस बात से सहमत हैं कि एक मनुष्य की शक्ति एवं पहुँच निमित्तित एवं सीमित दायरे तक है लेकिन पूर्वज-पूजा के द्वारा वह उस अलभ्य शक्ति को प्राप्त कर लेता है। वे लोग पूर्वजों के अस्तित्व, उनकी शक्ति एवं सांसारिक क्रियाओं में उनके प्रवेश में विश्वास रखते हैं। पूर्वज उनकी वास्तविक जिंदगी में क्रियाशील हैं। दूबे (१९७०) एवं बिद्यार्थी (१९६३, १९४४) पूर्वज-पूजा को जनजातीय धर्म का एक महत्वपूर्ण पहलू मानते हैं। जनजातियों का दृढ़ विश्वास है कि मृतक पूर्वजों को उनकी नियति के बारे में निर्णय करने की शक्ति है; वे लोग सारे अनुष्ठान समझानी पूर्वजों से संबन्ध करते एवं पूजा करने में बहुत सतर्क रहते हैं। ऐसा विश्वास किया जाता है कि नया मृतक अपने पूर्व के मृत पूर्वजों से मिल जाता है। पूर्वजों की जीवात्माओं को मुक्तता जाता एवं उनकी पूजा (१) वर्ष में, (२) अवसर आने पर या (३) जब कोई धार्मिक रूप से पूजा करने के लिए तैयार रहता है, उस समय की जाती है। जनजातियों का ऐसा विश्वास है कि जब तक मृत पूर्वज की पूजा नहीं की जाती तब तक वह स्वप्न देता है एवं प्रसन्न रहता है। यह अपने संबंधियों की पूजा की वैधायी, एवं मृत्यु-व्यवहार के लिए बलिदान

एवं भोज को संपन्न करने के लिए परेशान करता रहता है। हिमालय की जनजातियों में, जैसे नामाओं में, मिथुन त्योहार बहुत महत्वपूर्ण है जो पूर्ण रूप से पूर्वजों की जीवात्माओं को समर्पित किया जाता है। मृतक की सलुष्टि एवं अपनी उन्नति के लिये मृत पूर्वज के नाम से एक मिथुन की बलि दी जाती है। मिजोरम के मिजों का विचार है कि किसी व्यक्ति की मृत्यु के उपरान्त उसकी जीवात्मा रिह झील की ओर जाती है। जो कुछ भी हो, यह शीघ्र ही लौट आती है और उसके उपरांत अपने गृह या ग्राम के निकट लगभग तीन महीने तक निवास करती है। अतः ऐसी प्रथा है कि जब शोक-संतप्त परिवार के सदस्य भोजन करने के लिए बैठते हैं तो वे एक स्थान खाली छोड़ देते हैं या पूर्वज जीवात्मा के लिए गृह के मुख्य प्रवेश-द्वार पर कुछ पका हुआ भोजन रख देते हैं। तीन महीने के उपरांत जीवात्मा को विदाई देने के लिए दूर भोजने का अनुष्ठान किया जाता है। जब जीवात्मा को यह विदित हो जाता है कि उसकी आवश्यकता उसके परिवार को नहीं रह गयी तो वह मृतक पुरुष के निवास-स्थान मिथिकुआ की ओर प्रस्थान करती है जहाँ से आत्मा अपनी अच्छाई के कारण परमानन्दपूर्ण स्थान पैलरल में प्रवेश करती है। जिन लोगों को पावला, पैलरल का अमर दरवान अपने धनुष से मारता है, वे लोग पैलरल में प्रवेश नहीं कर सकते लेकिन उन लोगों को मिथिकुआ में रहने के लिए आदेश दिया जाता है। गाँवो अपने पूर्वजों के लिए अधिक श्रद्धा प्रकट करते हैं। वे लोग मनुष्य में जीवात्माओं की सत्ता पर विश्वास करते हैं जो मृत्यु के उपरान्त पुनः अवतरण के पूर्व दूसरे क्षेत्र में समय व्यतीत करती है। पुण्यमय जीवन के लिए सबसे बड़ा पुरस्कार उसी माचोग में पुनः पैदा होना है जो हिन्दू अध्यात्म विज्ञान की योगि के समानान्तर है। जयन्तिया के बीच प्रचलित विश्वास के अनुसार जब परिवार में कोई बीमारी आती है तो उसे भगाने में मदद के लिए पूर्वजों की प्रार्थना की जाती है। खासी लोगों में मृतक का पूर्वज-पूजा के रूप में सम्मान उनके धार्मिक विश्वासों का एक महत्वपूर्ण अंग है। इस विश्वास के अनुसार मृत पूर्वज अलौकिक पुरुष हो जाते हैं और उनमें अपने वंशजों की उन्नति में सहायता करने और वरदान देने की शक्ति आ जाती है।

केन्द्रीय हिमालय के थारू अपने पूर्वजों को दीपावली के दिन प्रत्येक वर्ष रोटी अर्पित करते हैं। खासाओं में दूसरे देवताओं एवं देवियों की अपेक्षा अपनी पूर्वजों की जीवात्माओं से अधिक लगाव पाया जाता है।

मध्य भारत में सयाल परगना के मालेरों में उनकी पूर्वज-जीवात्मा उनके मृत संबंधियों की जीवात्मा होती है। प्रारंभ में मृतक की जीवात्मा निश्चित रूप से उन लोगों के लिए भय का स्रोत बन जाती है जो दाह के पाँचवें दिन दिये जानेवाले प्रथम भोज तक बनी रहती है। बाद में मानेर इन पूर्वज-जीवात्माओं को लाभकारी जीवात्मा मानता

है। भोज-अनुष्ठान श्रौचकारिक बलिदान के साथ किया जाता है। कारा पुनार, भर्माई-मैसा की पूजा अधिक प्रसंग की जाती है। सामूहिक भोज एवं मृतक की जीवात्मा के द्वारा चाही हुई प्रत्येक वस्तु देवानों की सहायता से उसे प्रसंग करने के लिए की जाती है। वे लोग सोचते हैं कि देवानों के मुख से निकला प्रत्येक शब्द सीधे मृत पूर्वज के मुख से निकलता है। प्रायः बन्दना त्योहार पर या कठनी के उपरान्त मृतक को भेंट चढ़ाई जाती है। भालेर का सोचना है कि पूर्वज-जीवात्माएँ सूर्य देवता बैरों गोसँझ्या की ओर लौट जाती हैं जब वे उनके द्वारा चढ़ाई भेंट से संतुष्ट हो जाती हैं। लंबाल लोग अपने कल्याण के लिये अपने पूर्वज की जीवात्मा ह्वाराह्व पर आश्रित रहते हैं। किसी भी तरह की विपत्ति के लिए पूर्वज की जीवात्मा को उत्तरदायी ठहराया जाता है एवं उसकी श्रांत करने के लिए पूजा की आवश्यकता होती है। भम्बुल-अदेर अनुष्ठान की पवित्रीकरण पूजा के उपरान्त मुण्डा लोग अपने पूर्वज की जीवात्माओं को 'अदिग (रसोईबर)' में स्थापन देते हैं। फिर साल में एक बार जांग-तोपा अनुष्ठान मनाया जाता है, अर्थात् मृतकों की हड्डियों को जमा किया जाता है। इसी तरह का अनुष्ठान हो एवं उराँव में भी प्रचलित है जो क्रम से 'जनटोपा' एवं 'हरबोरी' के नाम से जाना जाता है। इस अवसर को हो लोग जीवात्मा का सर्वसक्तिमान बोधा के साथ मिलन का अवसर मानते हैं परंतु उराँव लोग विश्वास करते हैं कि जीवात्मा जमीन के अंदर जाती है जहाँ हड्डियों के अवशेष को कुन्दी या हड्डी के दफनाने की जगह गाड़ा जाता है। खड़ियाओं में ऐसा विश्वास है कि प्रत्येक व्यक्ति की दो आत्माएँ होती हैं—'जिमोम' एवं 'लोगोए'। मृत्यु के उपरांत जिमोम पूर्वजों में मिल जाती है जब कि लोगोए अपने पहलेवाले मृहों में रहने के लिए चली जाती है जो संतानों द्वारा बनाये जाते हैं।

उड़ीसा के गदबा एवं करजा द्वारा मनाये जानेवाले गोत्र-अनुष्ठान एवं सबरा (एल्विन, १९५५ : ३५८) द्वारा मनाया जानेवाला गुम्हार अनुष्ठान, जिसमें मैसा की बलि दी जाती है, पूर्वजों में उनके दुःख विश्वास के सूचक हैं। ये अनुष्ठान अधिक जटिल होते हैं। इन अनुष्ठानों के कारण जीवात्माएँ अनदेखे संसार में प्रवेश करने योग्य हो जाती एवं पूर्वजों के पद पर आसीन होने साधक बन जाती हैं। मृतक के संबंधी अपने दुर्भाग्य का श्रेय विद्वेषी जीवात्माओं की दुष्टता की देते हैं जो उन लोगों की कष्ट पहुँचाती हैं। जो कुछ भी हो, एक बार अनदेखे संसार में स्थापित हो जाने पर वे सब दुःखी हो जाती हैं। कोरापुट के पहाड़ी गोंदोइस अवसर पर ब्रैस की बलि देना आवश्यक मानते हैं। उन लोगों में विश्वास है कि एक मृत व्यक्ति सान्त्वना से परे होकर तब तक अपने पड़ोस के क्षेत्र में बेचैनी के साथ अटकता रहता है और अपनी शक्तों को विपत्ति में डालता रहता है जब तक उसके नाम से एक पत्थर जड़ नहीं कहा जाता और ब्रैस की बलि नहीं दी जाती। उसके

उपरान्त ही वह जीवात्मा के निवास-स्थान में प्रवेश कर सकता है। मारिमा गाँवों में अलग हुई आत्मा के लिए एक नियत कोठरी होती है। वे लोग मनुष्य की मरणांत में विश्वास करते हुए अलग हुई आत्मा के लिए बड़े पैमाने पर पूजा करते हैं। मृत्यु के उपरान्त मृतक की आत्मा को कायम रखना उनका कर्तव्य हो जाता है। ज्यों ही कोई बच्चा पैदा होता है, वे लोग बच्चे के शरीर पर जन्म-विह्व की खोज उत्सुकता से करते हैं कि उनके पूर्वजों में से किसने पुनः जन्म लिया है। मुरिया गाँव के लिए दिवंगत आत्मा की पूजा धर्म का मुख्य अंग है। प्रत्येक मुरिया के घर में अनाज की टोकरियों में दिवंगत आत्मा के लिए एक बर्तन रखा रहता है जिसको वे लोग पूरी जिन्दगी भर प्रत्येक महत्त्वपूर्ण अवसर पर अर्पित करते रहते हैं। छत्तीसगढ़ की जनजातियों, जैसे अपात, भुजिया, घूर कामर एवं ओडिया गाँव में भी पूर्वज-पूजा प्रचलित है। वे लोग भी अपने पूर्वजों की जीवात्माओं को घर में स्थापित करते हैं एवं पूरी जिन्दगी भर महत्त्वपूर्ण एवं विभिन्न अवसरों पर उनको भेंट अर्पित करते रहते हैं। जब वे लोग दूसरे देवताओं एवं देवियों की पूजा करते हैं उस समय अपने पूर्वजों का भी आह्वान करते हैं। शाहाबाद के गोड पंचपीरी को संतुष्ट करते हैं। जम्मू, शादी एवं महामारी के अवसर पर वे पितरों को संतुष्ट करते हैं। पूजा उनके परिवार को प्रसन्न रखती है।

मध्य प्रदेश एवं पश्चिम भारत के भिलों में भी अपने पूर्वजों के प्रति दृढ़ भावना है। आर्तकी पूजा के बावजूद, पूर्वजों की पूजा भिलों के त्योहारों से निकट रूप से संबंधित है। भिला अपने गाँव के निर्माण-कर्ता की भी पूजा करते हैं। दीवाली के दूसरे दिन वे लोग अपने पूर्वजों का श्राद्ध करते हैं। श्राद्ध उनके लिए अन्यावश्यक है। किसी व्यक्ति की मृत्यु के पश्चात् तिमाही, छःमाही एवं सालाना आधार पर दावत दी जाती है। वे लोग पिंड-दान में भी विश्वास करते हैं। नाट श्राद्ध में विश्वास करते हैं एवं काबेलिया साल में छः महीने अपने पूर्वजों को संतुष्ट रखने के लिए दावत देते हैं। गडुलिया लोहार हिन्दू में प्रचलित आत्मा एवं पुनर्जन्म जैसा विश्वास करते हैं। परजन्म अनुष्ठान के अवसर पर गुजरात के धान्का, नैका और कुकाड, सभी दिवंगत आत्माओं को संतुष्ट करने में विश्वास रखते हैं।

दक्षिण भारत के टोडा में एक आत्मा की धारणा है जो किसी व्यक्ति की मृत्यु के उपरान्त शीघ्र ही शरीर से अलग हो जाती है। दाह के समय प्रायः एक या दो भैंसों को छड़ी से पीट पीटकर जलि दी जाती है। उनका विश्वास है कि पृथ्वी पर रात होने के बाद सूर्य के चमकने के स्थान पर यह दूसरे जगत् में रहनेवाली जीवात्माओं से मिलेगी। सभी अनुष्ठानों, अवसरों एवं पूजाओं के अवसर पर कदाचित् अपने पूर्वजों की जीवात्माओं के आशीर्वाद पाने के लिए पूजा करते हैं। आत्मा सूखे दाह तक इस पृथ्वी पर संभरती रहती

है अतः भैंसों की बलि एवं संबंधियों की दाबत फिर दी जाती है। ऐसा विश्वास किया जाता है कि त्योहार के अवसर पर प्रचलित वर्षों पूर्वजों का आह्वान करती है और उनका आशीर्वाद प्राप्त करती है। केरल के कनिक्कर, करिवात्ताना, कोरमा एवं पनियन पूर्वजों की जीवात्माओं की देवता मानते हैं।

उड़ीसा के सबराओं में मृत्यु-संस्कार पेचीदा, विस्तृत एवं महत्वपूर्ण होता है क्योंकि उनके जिवित कृत्य मृतक की अवस्था पर निर्भर करते हैं। यहाँ इसके विस्तृत वर्णन की आवश्यकता है। उनमें प्रचलित विश्वास के अनुसार मृत्यु होने पर आत्मा पहले छाया में बदल जाती है और उसके बाद पूर्वज हो जाती है। एल्विन (१९५३, ३४०) ने मृत्यु-संस्कार एवं पूर्वज-पूजा से संबंधित अनेक अनुष्ठानों का उल्लेख किया है। उनके मुख्य अनुष्ठानों को नीचे संक्षेप में प्रस्तुत किया जा रहा है :

१. प्रथम दिन पिता की घनावृत कर दाह किया जाता है और हड्डियों एवं राख को 'लिम्मा' अनुष्ठान, जो बलिदान एवं अकुन का अनुष्ठान है, के बाद गाड़ा जाता है। दूसरे या तीसरे दिन दाबत दी जाती है। लिम्मा के उपरान्त जहाँ हड्डियाँ और राख गाड़ी जाती हैं उसके ऊपर एक छोटी लोपड़ी बनायी जाती है।

२. बाद में, कुछ महीनों से लेकर अनेक वर्षों तक किसी समय 'बोभार' अनुष्ठान किया जाता है। इसमें एक भैंस की बलि दी जाती है और बीच-बीच खड़ा किया जाता है जिसकी सहायता से आत्मा छाया से पूर्वज में बदल जाती है।

३. गुभार अनुष्ठान के पूर्व या उपरान्त 'सिकुन्दा' संस्कार अनिवार्य रूप से अनेक लोगों के मरने पर गाँव के अनेक परिवारों में किया जाता है। यह छायाओं की प्रचलित में जाने की अनुमति नहीं देता। केवल गोभार के द्वारा ही ऐसा हो सकता है, लेकिन इससे आत्माओं की प्रोत्साहन एवं सात्वता मिलती है।

४. प्रत्येक दूसरे या तीसरे वर्ष 'करजा' नामक एक बड़ा अनुष्ठान उन सभी लोगों के लिए सम्पन्न किया जाता है जो करजा-पूर्व मरते हैं। करजा की मुख्य विशेषता यह है इस अवसर पर असंख्य भैंसों को काटा जाता है। यह पूरे गाँव के लिए किया जाता है जिसमें सभी पारिवारिक समूह सहायता करते हैं, मद्यपि प्रत्येक समूह अलग-अलग भोजन की व्यवस्था के अतिरिक्त अलग-अलग बलिदान देने हैं।

५. 'लजाप', जो एक मामूली अनुष्ठान है, अविध्वंस्य रूप से वर्षा ऋतु की समाप्ति उपरान्त बड़े पैमाने पर धान की कटनी के समय सम्पन्न किया जाता है। इससे हम दाबत का आश्वास होता है कि मृतक का कार्य अब समाप्त हो गया है। अविध्वंस्य में अनेकी फसल और मृतकों को खूब करने के लिए यह भवनाया जाता है। इस संस्कार के लिए प्रत्येक

परिवार अपनी-अपनी व्यवस्था करता है एवं बलिदान ग्रंथतः घर में एवं ग्रंथतः क्षेत्र में किया जाता है।

ऊपर उद्धृत सभी अनुष्ठानों में गुम्रार का सबसे अधिक महत्त्व है। यह केन्द्रीय संस्कार है जिसके चारों ओर सचरा बलिदान का विस्तृत ढाँचा बनाया जाता है (एल्बिन, १९५५: ३५८)। यह वह साधन है जिसके द्वारा तथाकथित छाया को पूर्वजों के साथ होने की भाँजा दी जाती एवं उसे 'ग्रधोलोक' में जाने की स्वतंत्रता दी जाती है। यह प्रायः कुछ सप्ताहों से लेकर बहुत वर्षों तक मृत्यु के उपरांत किसी भी समय सम्पन्न किया जाता है। लेकिन कुछ ग्रामों में यह करजा से सबद्ध एवं है एक खास अवधि में मृत सभी व्यक्तियों के लिए मनाया जाता है।

'गुम्रार' शब्द की उत्पत्ति 'गु', जिसका अर्थ है 'गाड़ना' या 'बीज बोना' और 'आर', जिसका अर्थ है 'एक पत्थर', से हुई है। इससे यह पता चलता है कि एक पत्थर को गाड़ना ही इस संस्कार की प्राथमिक विशेषता है। अब इसमें भैंस की बलि एवं आनुष्ठानिक उपहार के आदान-प्रदान का भी समावेश कर लिया गया है। यद्यपि गुम्रार का सबसे अधिक उचित समय फरवरी है, जब फसल एकत्र कर ली जाती है तथापि इसे खूले मौसम में किसी भी समय मनाया जा सकता है। गुम्रार की महत्ता एवं उत्पत्ति की व्याख्या करने के लिए अनेक लोक-कथाएँ हैं। परन्तु सिद्धान्त यह है कि छाया भूखी रहती है एवं गुम्रार के संपादन के पहले वह ठंडी, नग्न एवं अस्पृश्य रहती है। यह अपनी असुविधा, अपने परिवार के सदस्य को बीमार कर या उसके जानवरों को मारकर सब तक व्यक्त करती रहती है जब तक वे लोग अपना कर्तव्य पूरा नहीं करते। वस्तुतः इस समय छायाएँ बहुत उपद्रवी होती हैं। जब वे घर जाती है तो उनके कारण भोजन, एवं शराब पर बुरा प्रभाव पड़ता है। जब तक गुम्रार नहीं किया जाता तब तक मृत पूर्वज को खुश करने का कार्य प्रारंभ नहीं होता। गुम्रार अनुष्ठान मृतक के गाँव में मनाया जाना चाहिए ताकि उसके परिवार के बड़े पत्थरों के समूह में एक बड़े पत्थर को गाड़ा जा सके। प्रवासी पुरुष की अवस्था में उसका 'गुम्रार' अनुष्ठान दोनो जगह

१. सचरा ने ग्रधोलोक की कल्पना काफी हद तक की है। यह इसी विश्व की तरह है परन्तु वहाँ हर समय बीब की रोशनी रहती है। प्रकाश इतना धुंधला होता है कि कोई आदमी कुछ दूर पर खड़े लोगों को नहीं पहचान सकता। वहाँ के अधिकारी वय ग्रधिष्ठाता देखता हैं एवं पूर्वज किसान हैं। चूँकि वहाँ इतनी कम रोशनी है अतः पूर्वज अधिक नहीं चल सकते। परन्तु जब वे रास्ता पर जाते हैं, वे इस संसार में आते हैं एवं बहुत परेशानी डालते हैं (एल्बिन, १९५५: ३६)।

पर होता चाहिए अर्थात् एक नए स्थान पर एवं दूसरा उसके बीच में। औरत के लिए भी दो जगह गुहार अनुष्ठान बनाया जा सकता है, अर्थात् एक जो उसके पति के स्थान पर एवं दूसरा उसके माता-पिता के स्थान पर।

गुहार अनुष्ठान प्रायः बहुत दिनों के बाद होता है क्योंकि वह बहुत खर्चीला अनुष्ठान होता है और उसमें हुए आर्थिक विनिमय बड़े जटिल होते हैं। उस अवसर पर अनेक अतिथियों को भोजन कराया जाता है जिसमें अधिक मात्रा में चावल, शराब एवं मांस देना पड़ता है। चावल की समस्या तो हल हो जाती है क्योंकि हर कोई एक टोकरी में अपना-अपना चावल एवं कसि की झेंगूठी लाते हैं और एक साथ मिलाकर रखते हैं किन्तु भैंसों की व्यवस्था करना कठिन होता है। एक भैंस की, जो बलिदान के लिए आवश्यक पशु है, सत्कारकर्ता द्वारा मृतक के लिए बलि दी जाती है। शेष आवश्यक पशु रिश्तेदारों एवं मित्रों द्वारा दिये जाते हैं। आनुष्ठानिक उद्देश्यों की पूर्ति के लिए भैंस का सर अलग कर लिया जाता है, तदुपरांत उस भैंस को दो बराबर हिस्से में काट दिया जाता है। आधा भाग गुहार दावत के लिए दिया जाता है एवं आधे हिस्से को दाता अपने घर ले जाता है। दाता दावत में अपना उचित हिस्सा पाता है।

हड्डियों को लाने रिश्तेदारों और 'इदैबोई' को, जो एक धार्मिक अभिषेकता है, बुलाने और ढोल एवं घण्टा बजाकर छायां को बुलाने के साथ ही वास्तव में गुहार अनुष्ठान किया जाता है। वे लोग हड्डियों को सीधे जलाने के स्थान पर से जाते हैं और वहाँ 'सिन्धामरन' चावल एवं शराब उनके ऊपर फेंकता है और हड्डियों के ऊपर एक पत्थर रखकर गाड़ देता है। उसके बाद कोई अनुष्ठान नहीं किया जाता। इस प्रकार से मृतक की हड्डियों के ऊपर अलग-अलग पत्थर खड़े किये जाते हैं। कुछ दिनों के बाद कुछ लोगों के समूह, जो मृतक के परिवार के होते हैं, बड़े पत्थर को पाने के लिए जाते हैं। वे लोग पुराने मेनहिर (बड़े पत्थर) के सामने नये पत्थर को रखते हैं। धार्मिक अंश के सामने अनेक वस्तियाँ रखता है। प्रत्येक पक्षी पर चावल की छोटी टोकरी एवं कसि की झेंगूठी रखी जाती है। दूसरी जगह प्रत्येक व्यक्ति यदि वे चावल लाता है। 'शानिन' एवं 'इदैबोई' अग्नि एवं जल की व्यवस्था करते हैं। अनेक ठोलक-बादलों के साथ 'शामन' एवं 'सिन्धामरन', लड़कियों के कुएं तक जाने में मार्ग-रक्षा करते हैं। उसके बाद वे 'मेनहिर' तक आता है। सिन्धामरन, शामन, शैमानिन एवं इदैबोई इसकी पूरी तैयारी करते हैं। अंत में भैंस के बलिदान का क्षण आता है। गांव का एक कुत्ता आदमी बुलाया जाता है जो सभी भैंसों को कुल्हाड़ी के पीछे के हिस्से से आघात कर उसका बलिदान करता है। कुल्हाड़ी के एक ही आघात से पशु के बरत पर मृत अकुल जाता

जाता है जिसके लिए बलिदानकर्त्ता की जयजयकार की जाती है। दूसरे लोग उसकी चमड़ी उतारते हैं एवं लाश को टुकड़ा-टुकड़ा करते हैं।

मेनिहर के स्थान पर मध्यान्तर के समय जामन एवं सिग्यामरान मस्तक, पैर, कलेजे का कुछ अंश और काटा हुआ मांस चढ़ाते हैं। शामनिन मृतक को उपस्थित होने और समझी को स्वीकार करने के लिए मंत्र पढ़कर बुलाता है। दूसरे लोग नाचकर, पीकर, अर्पित मांस को पकाकर एवं वितरित कर समय व्यतीत करते हैं। दोपहर के बाद एवं संध्या तक सभी लोग दाबत खाने, पीने और नाचने में लगे रहते हैं। अनुष्ठान का अंत इस कल्पना के साथ होता है—'आज हमलोग तुमको बलि देते हैं, हम लोगों की मदद करो, हमलोगों को सताओ नहीं।'।

अतः पूर्वज-पूजा के संपादन से हम लोग स्पष्ट रूप से यह निष्कर्ष निकाल सकते हैं कि साधारण रूप से जनजातीय जीवन में और विशेषकर उनके धार्मिक विश्वास में दिवंगत पूर्वजों की एक महत्वपूर्ण एवं निश्चित भूमिका होती है।

बहुदेववाद

भारत की जनजातियों में प्रचलित विभिन्न विश्वासों एवं उनकी धार्मिक प्रथाओं के परवर्ती वर्णनों से यह स्पष्ट हो जाता है कि वे लोग बहुदेववादी हैं। देवी शक्तियों को ऐसे देवताओं में स्थान दिया गया है जो समुदाय के जीवन की घटनाओं पर प्रभाव डालती एवं उसपर नियंत्रण करती हैं। अधिकतर जनजातियों में जीवात्माएँ अलौकिक पुरुषों का पुत्र हैं और तदनुसार ही विभिन्न देवताओं को शक्ति प्रदान की गयी है। कुछ देवता उनके गाँव, उनके स्वास्थ्य, वर्षा, अन्न आदि के लिए उत्तरदायी ठहराये जाते हैं। सभी देवताओं का अपना-अपना विभाग, प्रभाव का क्षेत्र और नियंत्रण होता है तथा अपनी-अपनी क्रियाओं की प्रकृति होती है। जनजातियाँ अनेक देवताओं एवं देवियों में विश्वास करती हैं। उनके बीच पूजा करने की विभिन्न पद्धतियाँ हैं जो उनकी परंपरा पर निर्भर करती हैं जिससे बहुदेववाद के प्रति उनके लगाव की जानकारी होती है।

इन देवताओं को विभिन्न नाम, विभिन्न रूप एवं विभिन्न उत्तरदायित्व सौंपे जाते हैं। जीववादी देवता, बोंगा, प्रकृति एवं पूर्वज की जीवात्माएँ उनके आधार हैं जिसके साथ वे लोग पहले से ही संबंधित रहते हैं।

जनजातीय लोगों में प्रायः एक ऐसा देवता होता है जो उनके क्षेत्र एवं फसल की रक्षा करता है। दूसरा देवता उनकी शोधियों की रक्षा करता है। तीसरा देवता उनके परिवार एवं रिश्तेदारों की रक्षा करता है। चौथा उनकी संपत्ति की रक्षा करता है, आदि।

देवताओं के विभिन्न निवास-स्थान एवं विभिन्न निविष्ट अधिकार हैं। एक जनजातीय पुरुष अनेक देवताओं से परिचित रहता है, जैसे पहाड़ का देवता, जंगल का देवता, जीवात्मा का देवता, झरने का देवता, नदी का देवता, सालाब का देवता, वृक्ष की जीवात्मा, सूर्य देवता, पृथ्वी देवी, चाँद देवता आदि। जहाँ उनके लोग रहते हैं, वहाँ देवताओं एवं देवियों का दल रहता है। उनका स्थान निश्चित रहता है। एक जनजातीय समुदाय में उनकी सभी सामाजिक एवं सांस्कृतिक क्रियाएँ जीवात्माओं एवं देवताओं के चारों ओर केन्द्रित रहती हैं। वे लोग अपने दायरे एवं शक्ति के अनुसार भौतिक शक्ति का दूसरे देवताओं में विकेन्द्रीकरण कर देते हैं। उन लोगों में स्वास्थ्य, रोग, विपत्तियों के लिये दैत्य के रूप में, गोत्र-समूह, पूर्वजों की जीवात्मा के रूप में, उनकी संतानों के लिए, उनके पशुओं आदि के लिए विशेष देवता रहते हैं। प्रत्येक पत्थर या लकड़ी के छम्मे में, जिसमें सिद्ध लगा रहता है, खास देवताओं का निवास रहता है। प्रतिनिधित्व करती हुई वस्तु में एक व्यक्तिगत ताबीज की शक्ति पूर्ण रूप से रहती है।

सिंहभूमि के हो एवं रांची के मुण्डा लोगों का विश्वास है कि वे लोग लगभग विभिन्न ईश्वरीय शक्तियों एवं भौतिक वस्तुओं से घिरे पड़े हैं। मध्य भारत की मुण्डारी बोलने-वाली जनजातियों का सबसे बड़ा भगवान् सिंगबोंगा अनेक बोंगाओं, जैसे पर्वत, वन, नदी आदि-के बोंगाओं के द्वारा सेवित है। सिंगबोंगा पृथ्वी का रक्षयिन्ना माना जाता है। मजुमदार (१९३७: १३२) के अनुसार बोंगा, जैसे नागा बोंगा या नदी देवी, देसौली या हातु बोंगा उनके ग्राम-देवता है एवं मरंग बोंगा, दिमुम मरम बोंगा या मरंग बुरु हो के पूर्वजों के घर के देवता हैं जो पर्वत के शिखर पर रहते हैं। मजुमदार का कहना है कि व्यावहारिक दृष्टि से बोंगा असंख्य है एवं स्थान के अनुसार बदलते रहते हैं। १९६७ में सारोंदा जंगली क्षेत्र के हो के बीच दूसरे बोंगा की भी चर्चा पायी गयी है। वे हैं—'बोंग्या बोंगा' यानी शेर की जीवात्मा, 'बिरसा बोंगा' अर्थात् जंगल की जीवात्मा, 'बुरु बोंगा' जो पहाड़ पर रहता है, गारो या झुकिर बोंगा—नदी की जीवात्मा एवं कपूरुबोंग—जंगल में रहनेवाली जीवात्मा (राय, १९६७)। अनेक देवताओं की प्रार्थना उनके बीच बहुदेववाद की उपस्थिति की ओर है। राय (१९६७) ने हो के बीच कपूरुबोंग की पूजा देखी है। देवरी ग्राम के पुजारी ने निम्नलिखित शब्दों का उच्चारण किया:

“हे बालकोबाद (एक नाम) के ईश्वर, बुरु बोंगा, गारो बोंगा, सभी बोंगा एवं कपूरु बोंगा, जंगल के ठीकेदार बीघ-तीस लोगों की संख्या में उसको काटने आये। जंगल में टुक प्रवेश करेगा, उन सबकी रक्षा करो एवं ब्रह्मा बनो।”

संथाल 'चाण्डो' या 'ठाकुर' को परमात्मा की तरह मानते हैं जो सभी अवसरों पर बुलाये जाते हैं। संथाल समुदाय के लिए 'मरन कुर्' दूसरा देवता है। इसके अतिरिक्त उन लोगों में असंख्य देवतागण हैं जैसे सिमाबोग अर्थात् सीमांत देवता, बहरे-बोंग या गाँव के कंधार पर का देवता, दुष्ट जीवात्माएँ, जैसे भूत, राकेस आदि पर निरीक्षण करनेवाले देवता, परगना बोगा एवं माँझी बोषा। भालेर में भी अनेक प्रकार के गोसाईं हैं जैसे बेलू गोसाईं अर्थात् सूर्य भगवान्, बिल्पु गोसाईयाँ, चन्द्रमा भगवान्, बिंद के गोसाईयाँ अर्थात् तारे, चालनद्र आदि।

सबरा देवताओं को गिनना आसान नहीं है क्योंकि उनके विस्मयकारी प्रकार हैं। प्रत्येक गाँव में कभी-कभी वहाँ की अपनी विशेष पूजा होती है। एक ही देवता को विभिन्न नामों से जाना जाता है। किसी एक क्षेत्र में जो देवता महत्त्वपूर्ण हैं, दूसरे क्षेत्र में लोग उसको जानते भी नहीं। उन लोगों में सोनुमांजी (देवता), किट्टुंग (अनेक मिथों के नायक) अधिष्ठातागण, छायाएँ एवं पूर्वज है। सीतापति (१९३८ : ११७) ने सबरा देवताओं को देवताओं एवं जीवात्माओं के इक्कीस वर्गों से कम में वर्गीकृत नहीं किया है। एल्विन (१९५५ : ६५-१२७) ने सबरा देवताओं की एक सूची दी है। किसी भी प्रकार के वर्गीकरण से बचने के लिए उन्होंने लगभग १८२ देवताओं के नामों को क्रमानुसार सजाया है। सबराओं में देवताओं को बनाने की क्रिया कभी समाप्त ही नहीं होती। जैसा हम लोगो ने देखा है, गुथार अनुष्ठान के समाप्त होने पर प्रत्येक पूर्वज अधोलोक में प्रवेश करने पर इदमुम (सुनुमन देवता के लिए, जिसका छोटा रूप है सुमन, समाप्त में इसको छोटा किया जाता है जो सुम कहलाता है) हो जाता है जो सोनुमांजी या देवताओं में से एक है। यह गतिविधि चालू है। जब पुराने देवता अपना प्रभाव छो बैठते हैं और विस्मृत हो जाते हैं तो उनके स्थान पर नये देवता आ जाते हैं।

जीवात्माओं के वर्ग

जनजातियाँ जीवात्माओं के चार वर्गों में विश्वास करती हैं। ये वर्ग मनुष्यों के साथ जीवात्माओं के संबंध पर निर्भर करते हैं।

- (१) संरक्षी जीवात्माएँ,
- (२) हितैषी जीवात्माएँ,
- (३) अहितैषी जीवात्माएँ और
- (४) पैतृक जीवात्माएँ।

संरक्षी जीवात्माएँ—ऐसा विश्वास किया जाता है कि ग्रामीण देवता गाँव के कल्याण के लिए उसकी देखभाल करते हैं। वे ग्रामीण समुदाय के द्वारा सामूहिक रूप

से पूजे जाते हैं। मुण्डाओं में ग्रामीण देवता को एक लोग 'हातु-बोंगा' या गाँव का देवता कहते हैं। 'हातु-बोंगा' की संख्या तीन है अर्थात् देर, सीली, बोंगा, जहाँर बुड़ी एवं चांडी बोंगा। ये देवताग्रण मुण्डा गाँव के अधिभावक हैं। शिकार एवं कृषि-कार्य के समय उनकी सहायता की आवश्यकता होती है। गाँव के पवित्र स्थान पर निर्दिष्ट अवसरों पर वे 'पाहन' द्वारा पूजे जाते हैं।

संथाल के ग्रामीण देवताओं में संथाली मिथों में 'मरंग बुरु' की जो पर्वत की जीवात्मा है, प्रधानता है। वह गाँव के भाग्य का निर्माता है एवं सभी ग्रानुष्ठानिक अवसरों पर बुलाया जाता है जहाँर बुड़ी छावामय देवी है जो 'मरंग बुरु' के साथ भेंट स्वीकार करती है। सभी ग्रानुष्ठानिक अवसरों पर 'भोरोएको गुरुइको', जो पाँच भाइयों एवं एक बहन के परिवार की तरह सामूहिक रूप से जाना जाता है, भेंट एवं पूजा स्वीकार करता है।

हो में 'देस्सीली' का ग्राम-कुंज में निश्चित निवास स्थान है। वह एक ऐसा देवता है जो दुष्ट जीवात्माओं से ग्रामीणों की रक्षा करता है, जैसे बीमारी एवं महामारी से। वह वर्षा करवाता है और पर्याप्त फसल देता है। त्योहारों के समय 'देस्सीली' को भेंट के रूप में बलि दी जाती है। यह बड़े देवता 'सिंगबोंगा' का सहायक समझा जाता है।

उराँव के गाँवों की जीवात्माओं का अधिपति 'पाट' या 'पाट राजा' है जो बीमारी या दूसरी विपत्तियों से गाँव की रक्षा करता है। कुछ गाँवों में इसका निवास स्थान गाँव के बाहर पर्वत पर और कुछ गाँवों में झाड़ी या वृक्ष के नीचे होता है। राँची जिला के मध्य पठार पर अधिकतर गाँवों में 'पाट' की पूजा का कोई उपयोग नहीं होता पर अन्यत्र उसकी पूजा सब लोग करते हैं। इन दिनों चालापछो सबसे अधिक महत्वपूर्ण है। उन गाँवों में जहाँ 'पाट' को अग्रगण्य देवता माना गया है, 'पाहन' उसको समय-समय पर बलि देता है।

उराँव के गाँव की जीवात्माओं में सबसे भयानक 'दरहा देसवाली' है। वह गाँव का दरवान है एवं उसका स्थान गाँव की सीमा पर होता है। कुछ गाँवों में दरहा देसवाली की एक संमिती होती है जिसे देसवाली कहा जाता है। इसके लिए एक अलग पवित्र कुंड रखा जाता है। परंतु अधिकांश गाँवों में दो जीवात्माओं को एक ही जगह रखा जाता है। जब गाँव में महामारी फैल जाती है तो तीन से लेकर बारह वर्षों के बीच 'दरहादेसवाली' को भेंट की बलि दी जाती है।

हितीयों जीवात्माएँ—जनजातियों में बड़ी जीवात्माएँ हितीय होती हैं। जनजातियों का विश्वास है कि जीवात्माएँ एक पशु या पेड़ या पत्थर या छत्ता या पर्वत आदि के रूप

में सभी जगह मौजूद हैं। वे पत्थर, बाँस, लकड़ी की खम्भे, लकड़ी की चौखट, धाराओं, झरों, पेड़ों आदि द्वारा अपना प्रतिनिधित्व करते हैं एवं नियमित रूप से पारिवारिक एवं ग्राम-स्तर पर पूजे जाते हैं। यदि ऐसा नहीं किया जाता है तो उनके कारण परिवार या गाँव में बीमारी, मृत्यु, फसल का असफल होना, दुर्घटना, अथवा अन्य विपत्ति आती है। इस तरह के देवता संपूर्ण जनजातीय भारत में पाये जाते हैं।

अहितैषी जीवात्माएँ—भूत, पिशाच, बीमारियों के देवता अर्थात् छोटी माता, बुखार, गर्म-हरण आदि के देवता दुष्ट जीवात्माएँ हैं। दुष्ट जीवात्माओं का कुप्रभाव ही मृत्यु का कारण है। कब्र में रहनेवाली या घने जंगल में अकेली रहनेवाली जीवात्मा अहितैषी समझी जाती है। अकेले स्थानों पर बच्चों एवं गर्भवती माताओं को जाने के लिए मना किया जाता है।

मृतक जीवात्माएँ—जनजातियों में ऐसा विश्वास है कि दिवंगत पूर्वज उनके साथ निकट संबंध स्पष्ट रूप से दिखाते हैं। इस पहलू पर पूर्व पृष्ठों में पूर्वज-पूजा के अतर्गत विचार किया गया है। इन जीवात्माओं को जनजातियाँ हितैषी समझती हैं। वे जीवात्माएँ स्वप्नों में दिखाई पड़ सकती हैं या समुदाय या ग्राम के धर्म-विशेषकों के माध्यम से भी आ सकती हैं जो मृतक-पूर्वज की इच्छा बतलाते हैं।

धार्मिक भूगोल

जब कोई व्यक्ति भारत के जनजातीय गाँव में आता है तो वह रास्ते की बगल में एक बड़े वृक्ष, एक छोटे पौधे या स्तम्भ या चट्टान या तालाब, नदी, झरने आदि से होकर गुजरता है। ये सब उनके मंदिर हैं। सरल नुकीले या सिंदूर लगे हुए पत्थर या लकड़ी के खंभे लगभग आधा या एक मीटर की ऊँचाई तक लगातार स्थापित किये जाते हैं। गोबर में पोती हुई एक मिट्टी की बेदी के साथ मिट्टी के बर्तन के कुछ टुकड़े जनजातीय देवता का प्रतिनिधित्व करते हैं। जनजातीय गाँव के धार्मिक भूगोल से दो बातों का पता चलता है अर्थात् धार्मिक क्षेत्र एवं धार्मिक केन्द्र का। क्षेत्र में किसी स्थान के खास हिस्से का बोध होता है जो देवी-देवताओं के लिए बनाया जाता है और बादवाले से स्थान-विशेष का पता चलता है जहाँ देवता रहते हैं।

जनजातियों में धार्मिक भूगोल प्रधानतया (१) गृह-संबंधित एवं (२) गाँव के आस-पास होता है। भारत की जनजातियों में धार्मिक एवं आनुष्ठानिक क्रियाओं के संपादन के लिए ये मूलभूत इकाई हैं। यदि लोगों का एक समूह दूसरे स्थान पर चला जाता है सब भी वे लोग अपने मूल स्थान के देवताओं की पूजा चालू रख सकते हैं। भुमंतु बिरहोर के देवता उनके साथ चलते हैं।

धार्मिक क्षेत्र

जनजातियों में ऐसा विश्वास है कि वे लोग अनेक देवों एवं देवताओं से घिरे हुए हैं जो सर्वत्र विराजमान रहते हैं। अतः समस्त जनजातीय ग्रामों का क्षेत्र एवं इसके समीप का क्षेत्र जनजातीय देवों एवं देवताओं का धार्मिक क्षेत्र माना जा सकता है। उन लोगों के देवता गाँव के एक विशेष क्षेत्र में केन्द्रित नहीं हैं, बरन् पूरे क्षेत्र में फैले हुए हैं। जहाँ तक धार्मिक क्षेत्र का प्रश्न है, समस्त जनजातीय ग्राम एवं इसके पड़ोस के पर्वतों एवं जंगलों क्षेत्र को एक इकाई में लिया जा सकता है। गृह से संबंधित देवता, जो उन लोगों की वैतुक जीवात्मा है, शक-गृह या घर या झोपड़ी के एक भाग में रहता है। ग्राम का देवता ग्राम के पुजारी के घर के निकट एक मिट्टी की तैली पर गाँव के मध्य में या गाँव के परिसर में रहता है। जंगल का ईश्वर, निकट के जंगल में रहता है जहाँ झरना, नदी, सड़का, पर्वत या पर्वत की चोटी, पुराना वृक्ष असंख्य अन्य देवताओं का निवास-स्थान है।

धार्मिक केन्द्र

धार्मिक क्षेत्र के बाद धार्मिक केन्द्र का स्थान है जहाँ पूजा-समंघी या मानुष्यात्मिक क्रियाएँ अधिक रूपों में सम्पन्न होती हैं। इस तरह के स्थान को धार्मिक केन्द्र कहा जाता है। 'मालेर' लोग गाँव के तीन देवताओं को अधिक महत्त्व देते हैं। वे हैं—बाल, राकसी एवं कांदो। बाल जह्नुस्थान या धार्मिक कुंज में रहता है। प्रत्येक महत्त्वपूर्ण अवसर पर गाँव की भलाई एवं उन्नति के लिए उसे बलि अर्पित की जाती है। 'राकसी गोसाईं' राकसी स्थान में, जो गाँव से कुछ दूर पर अवस्थित होता है, रहता है। वह किसी भी बुरे प्रभाव से, जो गाँव में प्रवेश करनेवाला होता है, रक्षा करता है। गाँव के पुजारी द्वारा वार्षिक या सालाना पूजा के समय उसे बलि चढ़ाई जाती है। 'कांदो गोसाईं' गाँव का श्रमुख देवता है। उसके रहने का स्थान एक लकड़ी का तख्ता है, जो कांदो-माझी के घर में रखा जाता है या छानी किये हुए स्थान के सीने गाँव के केन्द्र में रखा जाता है।

पहाड़ी खडिय, 'बासुकी' जो गाँव की अग्रिष्ठानी जीवात्मा की शक्ति मानते हैं और उसकी पूजा करते हैं। 'बासुकी' प्रत्येक गाँव में रहती है। यह देवी धरती देवी जैसी है। यह केवल पहाड़ी खडिया द्वारा ही नहीं बरन् उनके बीच रहनेवाली दूसरी जनजातियों एवं निम्नवर्गीय हिन्दू जातियों द्वारा भी पूजी जाती है।

मुण्डा, संघाल, हो, उराँव, बील और मोंड तथा दूसरी कृषक जनजातियों में विस्तृत ग्राम-पूजा का केंद्र यह पवित्र कुंज है, जहाँ प्राचीन देवतागण निवास करते हैं। धार्मिक कुंज पेड़ों का मंड होता है जिसे कालना वसित है। मुण्डा, उराँव और हो के कुंज में सात वृक्ष होते हैं। संघाल में साठवाँ वृक्ष होते हैं। मुण्डा और उराँव में सरना एवं

ही और संघाल में हाजिर या जाहिरा कहा जाता है। कुंज में दो सबसे बड़े वृक्षों में से, जो अमल-बगल खड़े होते हैं, एक वृक्ष संघाल की प्रमुख जीवात्मा 'मरंग बुरू' का होता है और दूसरा दूसरी स्त्री की 'जाहेर बुरू' का होता है। पहले वृक्ष के नीचे काला किया हुआ चूल्हा और पत्थर रखा जाता है जिसपर गाँववाले बलि की हुई सामग्री को पकाते हैं। उनके अतिरिक्त गाँव का पुजारी भी अपने हिरसे की अर्पित सामग्री को पकाता है। पूजा के निमित्त थोड़े समय के लिए जाहेर में छपी हुई झोपड़ी बनायी जाती है और इसमें पशुओं की बलि दी जाती है।

संघाली गाँव में दिवंगत प्रमुख पुरुष की जीवात्मा के नाम से एक महत्त्वपूर्ण वेदी होती है जहाँ पूरे ग्रामीण समुदाय के लोग पूजा करते हैं। इस वेदी के लिए उसी तरह स्थान का चुनाव होता है जिस तरह ग्राम-देवताओं के लिए धार्मिक कुंज का। यह गाँव के केन्द्र के निकट मुख्य सड़क के एक ओर होती है जिसे 'माझी थान' या प्रमुख पुरुष का स्थान कहा जाता है। कुछ गाँवों में माझी थान पर मिट्टी का एक ऊँचा चबूतरा होता है जिसके ऊपर चार खम्भों पर टिकी छाई हुई छत रहती है जिसके मध्य में पाँच फुट की ऊँचाईवाला स्तम्भ होता है। दूसरे गाँवों में केवल मिट्टी का चबूतरा और स्थायी रूप से खड़ा होता है जिसे धार्मिक अनुष्ठान के समय धास से ढँक दिया जाता है। कुछ वेदियों में गाँव के प्रत्येक दिवंगत प्रमुख पुरुष के लिए एक-एक पत्थर होता है परन्तु जो पत्थर पुराने प्रमुख पुरुष का प्रतिनिधित्व करते हैं, उनको हटा दिया जाता है। गाँव के मूल स्थापनकर्ताओं और कुछ दिन पूर्व के दिवंगत प्रमुख पुरुषों की पूजा 'माझी-हरम' के रूप में की जाती है। धार्मिक कुंज की तरह 'माझी थान' में भी मिट्टी के बने हाथी और घोड़ों की मूर्तियाँ रखी जाती हैं।

झील और गोंड गाँवों के आस-पास भी देवता होते हैं। गाँव के चारों कोने पर छोटी-छोटी झोपड़ियाँ रखा करने के लिए बनायी जाती हैं। गाँव में प्रायः पुजारी के घर के निकट गाँव का कुंज रहता है।

मालेर में 'माझी थान' उनका धार्मिक केन्द्र होता है जहाँ गाँव का देवता 'मंडा गोसाईं' रहता है। 'लिंगपाते नाडू' का, जिसकी पूजा बंदना त्योहार के समय की जाती है, छोटे काले पत्थर द्वारा प्रतिनिधित्व किया जाता है। 'चाल नाडू' पहाड़ की चोटी पर रहता है जब कि मालेर बेलनाकार पत्थरों द्वारा मालेर गोसाईं का प्रतिनिधित्व किया जाता है। उनके दूसरे देवता हैं—कन्हैया नाडू, सादेली शरने की जीवात्मा, टुड्डु नाडू, शेर की जीवात्मा आदि।

उपर्युक्त धार्मिक केन्द्र के अतिरिक्त जनजातीय परिवारों के घरों में या ठीक झोपड़ी में कुछ स्थान एवं वस्तुएँ होती हैं जो परिवार के सदस्य के लिए धार्मिक केन्द्र होती हैं।

अत्येक जनजातीय परिवार का अपना पारिवारिक एवं घरेलू देवता होता है। भग्नस्तर भूमि पर उसकी पूजा की जाती है। उनके बीच सबसे महत्वपूर्ण चेतुक जीवात्माएँ होती हैं, जो उनकी अधिष्ठात्री हैं। उन्हें घर में उचित स्थान दिया जाता है और तदनुसार उनकी पूजा की जाती है। उनके दूसरे देवता हैं—घर या झोपड़ी के देवता, घन के रहने के स्थान, खम्भे, चूल्हे आदि के देवता। एक गोल के सभी सदस्यों के लिए 'गोल-देवता' है; तो भी वे लोग व्यक्तिगत पारिवारिक स्तर पर अपने गृह-देवता की पूजा करते हैं। बीबाख या जमीन पर देवता या देवी के प्रस्वायो रूप से चित्र बनाये जाते हैं। ऐसा विश्वास किया जाता है कि देवी-देवताओं की उपस्थिति से बच्चों एवं परिवार के अन्य सदस्यों की रक्षा होती है। महामारी के देवता अस्थायी रूप से बीमारी को दूर करने के लिए घर में बिठाये जाते हैं। एक व्यक्ति, विशेषकर एक शायन या माती का अपना ईश्वर या भूत या जीवात्मा या देवी होती है जिसे व्यक्तिगत स्तर पर स्थान दिया जाता है। एक जनजातीय परिवार के गृहदेव के स्थान में उच्च श्रेणी का भगवान् होता है। उसकी प्रतिमा या चित्र को घर में यथास्थान प्रतिष्ठित किया जाता है।

जब कोई खासी प्रातः उठता है तो वह मावविरम्य (चूल्हे के देवता) का, जो चूल्हे में गड़ा पत्थर होता है, चिमटे में धीरे से मारकर स्वागत करता है। घर से संबंधित जीवात्माएँ उसके पूर्वज हैं। समय-समय पर दिवंगत पूर्वज की सहायता की आवश्यकता होती है। वार्षिक रूप से पूर्वजों की जीवात्माओं को भोजन अर्पित किया जाता है। 'काइ-आबवेई' खासी के गृह-देवता हैं। कालेई इंग एवं का कसाव का जीवनय, जिन्हें घर के कल्याण के लिए पूजा अर्पित की जाती है, छप रूप में काइआबवेई (प्रथम माता) हैं। पहले पिता उथाबलम का सम्मान किया जाता है। परिवार में मुसीबत आने पर उसे एक मुर्गे की बलि दी जाती है। खासी की एक उप-जनजाति 'बार' के ग्रहाते में भी एक छोटी सी छायी हुई झोपड़ी होती है जिसे वे लोग 'इंग कमुइद' कहते हैं। जब वे लोग अपने पूर्वजों की पूजा करते हैं तो भोजन का अर्पण इन गृहों में भी करते हैं (गर्डन, १९१४ : ११२-१३)।

जब कोई रेंगमा व्यक्ति किसी स्थान पर घर बनाने जाता है तो उस स्थान को दुष्ट जीवात्माओं से मुक्त कराने के लिए एक सरल अनुष्ठान करता है। पूर्वी रेंगमा जब तक चूल्हे के पत्थर को यथास्थान नहीं रख लेता, तब तक कोई भी अनुष्ठान नहीं करता। चूल्हे के पत्थर को बैठने के समय एक विशेष अनुष्ठान का आयोजन किया जाता। जिस दिन घर बन जाता है, उस दिन संध्या समय घर का स्वामी चूल्हे के पत्थर को यथास्थान रखता है। दूसरी सुबह घर का मासिक घर के मध्य के खंभे को बाकल की साराब उड़ाता है। परिचित जीवात्मा 'काहुई' या 'अकेथोय' ग्रामी पुष्य के घर में उसके भिक्षावन के

या टोकड़ी के निकट, जिसमें कमरे से बाहर धान का भूसा रखा जाता है, रहती है। कभी-कभी यह भनाज के गोदाम में सो सकती है। घर के मालिक की मृत्यु के उपरांत वह उसी घर में रहती है जब तक कि घर फिर न जाये।

‘बूते-नामते’ एवं ‘इते-बोते’ गैलॉग-गृह की जीवात्माएँ हैं। घर में रहनेवाली जीवात्मा उसमें रहनेवाले लोगों की देखभाल करती है और आनेवाली विपत्ति के बारे में सावधान कर देती है। प्रत्येक घर पूजा और बलि के अर्पण का स्थान है। कभी-कभी बीमरी को दूर करने के लिए घर के निकट एक बेदी खड़ी की जाती है (श्रीवास्तव, एल० आर० एन०, १९६२: १०४-१०६)।

यारू अपनी पैतृक जीवात्माओं की, जिन्हें ‘बुधे नाबू’ या ‘रिधार’ कहा जाता है, पूजा करते हैं। वे लोग इन जीवात्माओं को घर के अंदर स्थापित करते हैं। उनका विश्वास है कि वे घर के लोगों की रक्षा करेगी। परिवार में बीमारी की दशा में उनकी प्रार्थना की जाती है और मनौती मानी जाती है। पशु के रहने के स्थान की जीवात्माएँ, ‘कारोदेव’ एवं ‘राक्तकलुआ’ भी उनके गृह से संबंधित देवता हैं। घर के सबसे बड़े व्यक्ति का अधिकार और कर्तव्य होता है कि वह इन जीवात्माओं को अंतर्भूत करे। ‘बेमड़ा’ देवी दुष्ट जीवात्माओं से नये पैदा हुए बच्चे की रक्षा करती हैं। उसका चित्र बच्चे की फूफी द्वारा माता के कमरे की दीवार पर बनाया जाता है। थारू अकुरु या भगवान् को अपने परिवार के देवगण के साथ घर के खुले आँगन में दूसरे देवता के साथ स्थापित करते हैं। उनके पारिवारिक देवगणों में हिन्दुओं के दूसरे देव, जैसे पाण्डव, महादेव, नरसिंह, धीरे-धीरे सम्मिलित किये जा रहे हैं।

मध्य भारत में मान्डी भोरा, जिसमें मुण्डा लोग भोजन पकाते हैं, अदिग धार्मिक मण्डप को सम्मिलित करता है जहाँ पूर्वजों की जीवात्मा, जैसे भोरा-बोगा (गृह-देव) का पूजा की जाती है। ऐसे समय केवल परिवार के सदस्य ही अदिग में प्रवेश कर सकते हैं। इस स्थान को पाक-गृह से एक छोटी मिट्टी की दीवार से अलग किया जाता है। पवित्र अदिग भण्डार-गृह के रूप में व्यवहृत होता है (राय, १९१२: २२०, २६८)। ‘हो’ लोग मृतक की हड्डी के अवशेष का मिट्टी के बर्तन में संग्रह करते हैं और उसे अदिग में रख देते हैं। सयाल और भुइयाँ के घर के अंदर एक छोटा-सा स्थान रहता है जिसे ‘भीतर’ कहा जाता है और जो खासकर पैतृक जीवात्माओं के निवास के लिए सुरक्षित रखा जाता है। ‘खूट-भूत’ उराँव की अधिष्ठात्री जीवात्माएँ हैं। पैतृक जीवात्माएँ परिवार की रक्षा करती हैं। तुलसी का पौधा एक पवित्र वस्तु है जो उराँव के घर में भी पाया जाता है। भालेर में ‘अदो गोसाईं’ (गृह-देवता) का एक ‘बादी’ (दरवाजा) द्वारा प्रतिनिधित्व किया जाता है एवं उसकी पूजा नये गृह के निर्माण या नये फसल होने

पर की जाती है। 'भोसो भोसाई' (गृह का स्वामी) परिवार में कुम्हानी और स्वास्थ्य प्रदान करता है। 'भतो भोसाई' उनके बूढ़े का देवता है। 'सोहर भोसाई' पशुपालों के देवता है और उनकी रक्षा करता है (बिहारी, १९६२: १५३-५४)। कामरो के धाक-गृह में एक गाता-दूमा चबूतरा रहता है जहाँ परिवार के सभी देवता अर्थात् योगी देवता रहते हैं। कामरो द्वारा पैतृक जीवात्मा तथा जीव बुलाये जाते हैं, फलतः दिवंगतों के जीव गाता-दूमा चबूतरा पर रहने पाते हैं। माता अर्थात् बरती मत्ता भी पैतृक जीवात्माओं के साथ एक विशेष चबूतरे पर बिठायी जाती है। बुधा राजा, दुल्हा देव आदि भी पूजे जाते हैं और गाता-दूमा के चबूतरे पर उन्हें स्थान दिया जाता है (दूबे, १९५१: १४५)।

पहाड़ी मारिया गोंड के प्रत्येक परिवार में एक हैंड—बर्तन रखा जाता है। उन लोगों के विश्वास के अनुसार यह बर्तन पूर्वजों का प्रतिनिधित्व करता है। प्रत्येक भोजन करने के अनुष्ठान के समय बर्तन में एक मुट्ठी अनाज रखा जाता है। गांव के सभी बड़े अनुष्ठानों के पहले प्रत्येक परिवार के प्रमुख व्यक्ति द्वारा पूर्वजों के सम्मान में हतल-कटला अनुष्ठान किया जाता है। घरेलू स्तर पर बीमारी या दुर्भाग्य को हटाने के लिये 'लैसकेतल' नामक एक महत्वपूर्ण अनुष्ठान किया जाता है अतः उससे संबंधित देवता 'लैसके' अर्थात् 'शामन' (जय, १९७०: २४७) कहे जाते हैं। मुख्य कमरे का मध्य 'सबराभो' के लिए महत्वपूर्ण है। बीचवाले स्तंभ के सामने की दीवाल पर प्रतिमा के नीचे या ओखली के ऊपर अनुष्ठान के अवसर पर प्रतिनिधित्व करने के लिए एक बेसी बनायी जाती है। 'गिरेजांगसुम' सबराभो का गृह-देवता है। 'गोरसुन' एवं 'सोरीसुम' पशु चरानेवालों के देव हैं। जुआंग का गृह-देवता है 'पितरू', जो 'उनका पूर्वज और हाल में मरे व्यक्ति की प्रेतात्मा है।

दक्षिण भारत में कन्निकर, कोरसा पनिनयन एवं करीम-पलाला पूर्वजों की जीवात्माओं को अपना गृह-देव मानते हैं।

अतः स्पष्ट है कि जब कोई व्यक्ति जनजातीय झोपड़ी या गाँव या इलाके में प्रवेश करता है तो उसे कोई धार्मिक केंद्र जरूर मिलता है।

धार्मिक विशेषज्ञ

सभी जनजातीय समूहों में एक पुजारी या धार्मिक विशेषज्ञों का एक समूह होता है जो प्रायः दो से तीन की संख्या में होते हैं। विभिन्न जनजातियों में इन्हें विभिन्न नामों से पुकारा जाता है। बिहार के 'हो' जन जाति को 'पाहन' मध्य प्रदेश के गोंड उन्हें 'बेमा' और केरल के कन्निकर एवं मराठी उन्हें 'खावी' कहते हैं।

अपवाद के तौर पर छड़ीसा के कुबीकावाँ में पुजारिण होती है जो अपनी सहायिका द्वारा देवताओं की पूजा करने में सहायक होती है। धार्मिक अनुष्ठान से संबंधित सभी क्रियाओं में पुरोहितों में प्रमुख व्यक्ति मुख्य कार्यकर्ता होता है। सबराओं में भी ग्रामनिष्ठ एवं इंदोई की तरह पुजारिण होती हैं जो धार्मिक अनुष्ठान स्वतंत्र रूप से संपादित कर सकती हैं।

मालेर में गाँव के स्तर पर पुरोहित से संबंधित तीन कार्यकर्ता होते हैं अर्थात् कांदो-माँझी, कोतवार एवं चानवे। कांदो माँझी लोगों के धार्मिक जीवन को नियंत्रित एवं निर्देशित करता है। ऐसा समझा जाता है कि वह ईश्वर द्वारा चुना गया है। उसके चयन के लिए लौकिक मुख्य पुरुष के घर के सामने गाँव के मध्य में ग्रामीण लोग इकट्ठा होते हैं। इस अवसर पर धूप और सुगंधित पदार्थ जलाये जाते हैं। यदि सभी क्रियाएँ सुचारु रूप से संपन्न हो जाती है तो ऐसा समझा जाता है कि गोसाईं ने उसे स्वीकार कर लिया है। तब वह औपचारिक रूप से कादोमाँझी या गाँव का प्रमुख पुजारी घोषित किया जाता है।

कादोमाँझी का सहायक कोतवार होता है। वह देवता के लिए बलि देने से लेकर वास्तविक पूजा तक को भी संपन्न करता है। कोतवार अपने पद पर जीवन भर रहता है एवं उसका चुनाव कांदोमाँझी की तरह होता है। उसके चुनाव के समय कादोमाँझी गोसाईं से सहायता लेने के लिए उसे बुलाता है। चालवा कोतवार का सहायक होता है। इसका चुनाव भी उन्हीं दोनों की तरह होता है।

खडियाओं में प्रत्येक गाँव में केवल एक प्रमुख पुरुष होता है जो लौकिक एवं धार्मिक क्रियाओं दोनों में सम्मिलित होता है। उसे कालो, देहुरी या पाहन कहा जाता है। देहुरी गाँवों में ग्राम के पुजारी को 'कालो' एवं उसके सहायक को 'पुजार' कहा जाता है। कालो का पद परंपरागत होता है। यदि उसके घर में कोई पुरुष नहीं होता तो उसके परिवार की कोई स्त्री कालो के पद पर आसीन होती है। गाँव के पुजारी के कार्यालय का चिह्न होता है—पवित्र भोसानेवाली टोकरि (सामू) जिसके ऊपर कुछ अरवा धान (बिना उसना हुआ धान) रखा जाता है जो ग्राम के देवताओं एवं जीवात्माओं को अर्पण करने में काम आता है। सामूहिक अनुष्ठान के प्रत्येक अवसर पर 'कालो' पुजारी की तरह काम करता है। वह ग्राम-देवताओं को बलि एवं भेंट अर्पित करता है।

'हो' ग्राम में 'देउरी' या 'धार्मिक प्रमुख पुरुष' एवं 'देवोनवा' या जीवात्मा के चिकित्सक को धार्मिक अधिकार रहता है। देउरी पवित्र कुंज के देवताओं की पूजा करता है और गाँव के प्रमुख देवता, देउसीनी को बलि चढ़ाता है। जब गाँव में महामारी का बीमारी फैल जाती है तो वह धार्मिक कुंज पर बलि चढ़ाता है। 'देउरी' हितकारी

देवताओं से संबंधित रहता है। ग्रहणकारी जीवात्माएँ 'देमोनवा' द्वारा पूजित होती हैं।

'मुण्डा' एवं 'उराँव' में धार्मिक प्रमुख पुरुष को 'पाहन' कहा जाता है जो धर्म से संबंधित विषयों के लिए उत्तरदायी होता है और इसी कारण गाँव में उसका बड़ा सम्मान एवं प्रभाव रहता है। एक हिंदी कहावत है जो इस जगह सटीक बैठती है—पाहन गाँव बनाता है, महतो गाँव चलाता है अर्थात् पाहन गाँव का आश्रय बनाता है जबकि महतो गाँव की देखरेख करता है। जिस तरह लौकिक प्रमुख पुरुष गाँववालों के बीच और दूसरे लोगों के साथ उचित संबंध कायम रखता है उसी तरह 'पाहन' गाँव के साथ देवों एवं अलौकिक जीवों का संबंध कायम रखता है। 'पाहन' का कार्य-काल तीन वर्ष का होता है। भोसानेवाली टोकरी से शकुन विचारकर उसका चुनाव होता है। सामान्यतः वह 'पाहन' के वंश का होता है। यदि कोई उपयुक्त व्यक्ति नहीं मिलता तो उस वंश में दूसरे वंश के मूल निवासियों में से 'पाहन' का चुनाव होता है। कुछ गाँवों में 'पाहन' का पद वंशानुगत होता है और वह गाँव के स्थापनकर्ता के परिवार का होता है। विभिन्न उराँव गाँवों में, जो पहले मुण्डा द्वारा अधिकृत थे, मुण्डा वंशानुगत 'पाहन' होता है क्योंकि मुण्डा वहाँ के मूल निवासी थे।

संपूर्ण गाँववालों की ओर से ग्राम-देवताओं को बीमारी एवं दुर्भाग्य को दूर करने के लिए मनाना पाहन का कर्तव्य है। उसके सहायक को 'पुजार' या 'पनभारा' कहा जाता है। 'पुजार' को बिना किराये की जमीन दी जाती है जिसे 'पुजार' खेत कहा जाता है।

संथाली गाँव के पुजारी को 'नायक' कहा जाता है। वह गाँववालों द्वारा मनोनीत नहीं होता बल्कि देवों द्वारा मनोनीत किया जाता है। एक नायक की मृत्यु के उपरान्त जीवात्माएँ नये नायक का रूप लेती हैं। यद्यपि नये नायक का चुनाव जीवात्माओं द्वारा किया जाता है तथापि साधारणतया यह पद नायक के परिवार द्वारा हस्तांतरित होता है। नायक जमीन पर काम करने का अधिकार रखता है और पंचायत द्वारा लिये गये करों में हिस्सा पाता है। सामूहिक शिकार में मारे गये जानवर की पीठ के हिस्से का मांस उसे दिया जाता है और प्रत्येक अनुष्ठान पर गाँववालों द्वारा लिये गये पशुओं के बलिदान में उसे प्रत्येक पशु का शिर मिलता है। सभी अनुष्ठानों एवं रीति की पूजा के पूर्व नायक का उसके गाँववाले साथियों से एक विशेष धार्मिक प्रस्ताव होता है।

प्रत्येक गाँव में एक सह-पुजारी होता है जिसे 'कदम नायक' कहा जाता है और जिसका एक विशेष कर्तव्य निर्धारित किया गया है। 'कदम' शब्द से तात्पर्य बांस काटेवाले घर के पीछे का क्षेत्र है। गाँव में, तबूद्वार के समक्ष, नायक मुख्य बेटे बचाने में व्यस्त रहता

है। कदम नायक, परगना बोंगा को बलि चढ़ाता है जो एक विस्तृत क्षेत्रीय इकाई की अभिभावक जीवात्मा है और गाँव के उस क्षेत्र का एक अंग।

भीलों का पुजारी 'बदवा' है। वह सभी कार्यों का माध्यम, ईश्वर, पुजारी एवं सुधारक हो सकता है।

सबराओं में चार प्रकार के पुरुष धार्मिक कृत्य सम्पन्न करते हैं अर्थात् (१) बुइया—ग्राम का पुजारी, (२) कुरानभावन—शामन (३) इदैमायान, जो शामन की सहायता करता है एवं (४) सिग्गामावान, जो दाह संस्कार करता है।

दक्षिण भारत की जनजातियों के सभी समूहों में एक पुजारी, एक मंत्रावदी (जादूगर) एवं एक कवियान (ज्योतिषी) होता है।

धार्मिक कृत्य

जनजातियों के धार्मिक समष्टि का अंतिम एवं महत्वपूर्ण घटक है धार्मिक कृत्य, जो मुख्य रूप से ग्रामीण पुजारी या उसके सहायक द्वारा संपादित होता है। इस कृत्य में जन-जातीय लोग भगवान् या देवता को मनाने के लिए बलि चढ़ाते हैं।

बलिदान देने योग्य वस्तुएँ अंडे से लेकर भैंसे तक हो सकती हैं। मध्य भारत की जनजातियों को पड़ोसी हिन्दुओं के प्रभाव ने बलिदान के मामले में कुछ हद तक उबार बना दिया है जिसके परिणामस्वरूप वे लोग बलिदान देने के बदले मिठाई एवं फल चढ़ाने लगे हैं। पूजा की दूसरी सामग्री होती है—सिंदूर, अरवा चावल एवं फूल आदि। समस्त जनजातीय समुदाय के लिए खून की पूजा का सर्वाधिक महत्त्व है। नयी फसल के दाने जैसे मकई, धान, आदि भी चढ़ाये जाते हैं। उपर्युक्त भेंट के अर्पण के अतिरिक्त ईश्वर को देशी शराब भी चढ़ायी जाती है।

जब भेंट चढ़ायी जाती है, उस समय ग्रामीण पुजारी या बलिदाताओं द्वारा उपर्युक्त कथनों का उच्चारण भी किया जाता है। किसी परिवार द्वारा ये धार्मिक कृत्य किये जाने की स्थिति में परिवार का मुख्य पुरुष अच्छी फसल, खुशी, स्वास्थ्यादि के लिए शुभकामना एवं वरदान के लिए अपने देवताओं या पूर्वजों की प्रार्थना करता एवं उन्हें मनाता है। जब ग्राम का पुजारी देवता को बलि देता है या उसकी पूजा करता है, तो उस स्थिति में वह पूरे गाँव की खुशी, उन्नति एवं लोगों के स्वास्थ्य के लिए देवता को मनाता है।

कुछ विशेष अवसरों पर शामन के शामनकीय कृत्यों से भेंट संबंधित रहती है। बलिदान के समय धार्मिक कृत्य एवं पूजा का विधिवत् संपादन होता है। उस समय पवित्रता पर काफी ध्यान दिया जाता है अन्यथा जीवात्मा के नाराज होने पर पूजा से संबंधित व्यक्तियों, परिवार या गाँव पर नुसीबत आ सकती है।

पूजा की संश्रुति के समय जनजातीय लोग खान-पान एवं नृत्य की प्रतीक्षा अनुकूल के साथ करते हैं। यह पूर्णतया त्यौहार का रूप ले लेता है। अतः जनजातियों में त्यौहार उनके धार्मिक जीवन का अंग है। इसके साथ ही धार्मिक कृत्य की संश्रुति होती है।

इस प्रकार जनजातीय लोगों में धार्मिक-कृत्य के ये चार प्रकार हैं:

(क) स्वयं एक व्यक्ति की धार्मिक प्रक्रिया के विभिन्न अवसरों पर धार्मिक कृत्यों का संपादन, जो उस व्यक्ति के गर्भ में भ्रान्ते से लेकर मृत्यु-पर्यन्त चलता रहता है।

(ख) पैतृक पूजा के लिए धार्मिक कृत्य—मृतक के जीव को पूर्वज की जीवात्माओं में सम्मिलित होने के लिए तथा परिवार एवं बोल के कल्याण के लिए इसका संपादन होता है।

(ग) व्यक्त एवं अव्यक्त अपथ प्रतिश्रुति (Promise) एवं कठिन परीक्षा की पूर्ति के लिए धार्मिक कृत्य।

(घ) त्यौहार, जो जनजातीय लोगों के धार्मिक कृत्य की सूची प्रस्तुत करता है।

जीवन के सोपान एवं पैतृक पूजा से संबंधित धार्मिक कृत्य के, जो आत्मा की अमरता से संबंधित है, सदर्म में पहले ही चर्चा की जा चुकी है। पशुओं की बलि को ही प्राथमिकता दी जाती है।

तीसरे प्रकार का धार्मिक कृत्य, व्यक्तिगत कृत्यों द्वारा परिनिमित्त होता है। जब किसी परिवार में कोई बच्चा पैदा होता है तो पूर्वजों को मनाया जाता है एवं उनकी पूजा की जाती है। विभिन्न माताओं—वेचक की जीवात्मा, हैजा की जीवात्मा आदि—की पूजा की जाती है। मनीषी की प्रति के लिए शामन या जादूगर आदि पर विजय पाने के लिए जीवात्माओं को मनाया जाता है। शामन या गुरु तेलपत्ता एवं झाड़ू-कूंक का प्रयोग करता है। शपथ या कठिन परीक्षा के लिए भी धार्मिक कृत्य किये जाते हैं। जब कोई व्यक्ति दुष्ट कर्म करता है तो उसे गाँव के धार्मिक केन्द्र पर ले जाया जाता है एवं उससे शक्तिशाली देवता या जीवात्मा के नाम से अपथ झिलायी जाती है। जनजातियों में ऐसा विश्वास है कि, यदि कोई व्यक्ति झूठ बोलकर देवता के नाम से अपथ लेता है, तो उसे बहुत हानि होती है। वह मर भी सकता है। स्वयं को चाटने का अनुष्ठान, धाग पर चलना, गर्म किये हुए लाल लोहे को चाटना, मध्य भारत की जनजातियों के बीच लोकप्रिय कठिन परीक्षाएँ हैं।

चौथे प्रकार का धार्मिक कृत्य है त्यौहार जो जनजातीय लोगों को उत्सहित एवं प्रमुहित करता है। विभिन्न प्रकार के त्यौहारों के समय के धार्मिक कृत्य, मौकिक एवं धार्मिक दोनों पहलुओं को समाविष्ट करते हैं जिसका अर्थ विभिन्न त्यौहारों के धार्मिक—

कृत्यों के विशेषण से चलता है। ईश्वर के सम्मानार्थ जनजातीय लोगों द्वारा जतरा एवं मेला लगाया जाता है। त्यौहार एक दिन में भी समाप्त हो सकता है या कुछ दिनों तक चल सकता है। संभल एवं भालेर के बंदना त्यौहार, मुण्डा एवं उराँव के करमा एवं सरहुल त्यौहार, भील के होरी त्यौहार आदि वर्ष में बहुत दिनों तक मनाये जाते हैं। इन अवसरों पर विभिन्न देवी-देवताओं की पूजा की जाती है। उन्हें प्रति दिन भेंट अर्पित की जाती है। इन दिनों लोग खाने-पीने, नृत्य करने में मस्त रहते हैं। कुछ दशाओं में युवक-युवतियों के बीच स्वच्छन्द समायोग भी होता है। त्यौहार के कुछ उदाहरण यहाँ प्रस्तुत किये जा सकते हैं।

मध्य हिमालय में खाला लोगो का सबसे प्रमुख त्यौहार 'माघ' है जो माघ के महीने में होता है और एक महीने तक चलता है। प्रत्येक रात्रि लांग गाँव के कुछ घरों में एकत्र होने हैं जहाँ वे बारी-बारी से लोकगीत एवं लोकनृत्य प्रस्तुत करते हैं। यह त्यौहार ऐसा है जहाँ लोग एक-दूसरे के गाँव में बारी-बारी से जाते हैं एवं अभ्यागतों का शराब एवं स्वादिष्ट भोजनो से स्वागत करने हैं। त्यौहार के प्रथम दिन प्रातःकाल बकरे एवं सुभरो की बलि दी जाती है जो संध्या तक चलती रहती है। इसका प्रारंभ एक बहुत बड़े मेले से, जिसे बेस्सो मेला कहा जाता है, होता है। अप्रैल महीने के दूसरे सप्ताह में इस त्यौहार के होने के तुरंत बाद यह मेला लगता है जो पाँच दिन तक चलता है। पर्वत की चोटी के ऊपर या किसी खुले मैदान में रंगीन कपड़े पहने हुए हजारों की सख्या में जौनसर एकत्र होते हैं और विभिन्न प्रकार के लोक-नृत्य एवं हास्य-खड़ाई करते हैं। मछली मारने के लिए मासमेला मौनसून ऋतु में दुहो द्वारा लगाया जाता है। 'जगरा' एक धार्मिक त्यौहार है जो अगस्त महीने के अंत में मनाया जाता है। इस अवसर पर जौनसर-बाबर की सबसे महत्वपूर्ण महामु की प्रतिमा को यमुना नदी में स्नान कराया जाता है। महामु की प्रतिमा उपस्थित लोगों को समर्पित कर दी जाती है जिसे लोग अपने हाथों से नहलाते हैं। लोनाई के अवसर पर सितंबर महीने में गड़ेरिया लोग अपने जानवरों के झुंड चराने के लिए ले जाते हैं एवं उसे स्नान कराकर अच्छा चारा एवं नमक देते हैं। अक्टूबर महीने में पाँचों त्यौहार दसहरा के समकालिक होते हैं। उस समय मेला लगाया जाता और रामलीला का आयोजन किया जाता है। अंत में 'दिवाली' उनके प्रमुख जाड़े के त्यौहार 'माघ' की घोषणा करता है। यह ऐसा समय है जब विवाहिता स्त्रियाँ घासी का कार्य करने के लिए अपने गाँव आती हैं। मध्य भारत में छोटा नागपुर के 'उराँव' के धार्मिक निमंत्रण एवं त्यौहार उनके आनंद मनाने के रूप में धार्मिक प्रथाओं के महत्वपूर्ण अंग हैं। एक व्यक्ति के जीवन में अनेक बदलती हुई परिस्थितियों के कारण, उराँव समुदाय के लोग अलौकिक शक्ति की सक्रिय सहायता पाना चाहते हैं और जब विपत्ति आसानी

से टल जाती है जो समुदाय के लोग इसे पुनः बनाते हैं और सामाजिक गठबंधन के पुनर्नवीकरण के लिए नाश्ते हैं, पीते हैं, खाते हैं। राय (१९३८ : १३६, १३७-२ संस्करण) ने विभिन्न धार्मिक कृत्यों, अनुष्ठानों एवं जातु से संबंधित और उराँव द्वारा सुरक्षा पाने के लिए स्त्री-स्त्री सावधानियों का वर्णन किया है। उन्होंने वर्ष के प्रत्येक नये सोपान पर सामुदायिक उन्नति के मिश्रित-सरल आर्थिक भावश्यकता की पुष्टि के लिए स्त्री-जानेबानी सावधानियों का भी वर्णन किया है जिसके परिणामस्वरूप उनमें सामाजिक-पुनः-संयोग, दावत, प्रसन्नता होती है, जो उनकी सफलता का परिचायक है। मुख्य रूप से ये उद्देश्य हैं—(१) भोजन-संग्रह के लिए त्योहार, (२) शिकार करने का त्योहार, (३) पशुओं से संबंधित त्योहार एवं (४) काँच-संबंधी त्योहार।

उराँव में भोजन-संग्रह की अवस्था के त्योहार से जोड़नेवाले दो धार्मिक त्योहार सरहुल या खड़ी और फागू हैं। जब तक सरहुल त्योहार नहीं मनाया जाता तब तक कोई भी उराँव नया फल, नये फूल या खाने योग्य पत्तियाँ नहीं खा सकता। चैत महीने के आसपास विभिन्न प्रकार के पौधे फूलते हैं और खाने योग्य पत्तियाँ निकलती हैं। कन्द भी निकलते हैं। उराँव के लिए इन सबमें साल का फूलना अधिक महत्त्व रखता है जो उनकी तजरो में प्रकृति के फूलने-सा है। अतः उराँव वसन्त के समय धार्मिक त्योहार अपने धार्मिक कुंज या सरता में मनाते हैं जिसमें साँच का फूल एक आवश्यक तत्त्व है। इस त्योहार को लोग 'सरहुल' कहते हैं। 'फागू' त्योहार भी अधिक महत्त्व रखता है क्योंकि यह वर्ष का अंतिम त्योहार होता है। 'फागू' त्योहार का खाँच-संग्रह से पुराना संबंध है जो उराँव की प्रथाओं में परिलभित होता है, अर्थात् यह वसन्त में शिकार करने के बाद ही मनाया जाता है ताकि उराँव लोग मनुष्य चुन सकें। यह शिकार करने के अनुष्ठान से निकट रूप से संबंधित है।

शिकार से संबंधित अनुष्ठान सामुदायिक आधार पर अर्थात् (१) काल्गुन में फागू सेन्दरा (२) बैशाख में बिसु शिकारो (३) ज्येष्ठ में जेठ शिकार व्यवस्थित किया जाता है। इन सभी शिकारों से संबंधित जातु-धार्मिक कृत्य एवं धार्मिक कृत्य हैं—बुरे शब्द, बुरे महीने, बुरी तजरो से रक्षा करने के लिए 'दबकट्टा' अनुष्ठान का मनाया जाना और चाँदी (शिकार का प्रतिनिधित्व करने वाली जीवात्मा) को बलि देना। इन शिकारों से संबंधित त्योहार जतरा एवं नृत्य द्वारा संपादित होते हैं।

एक सफल अवतरा, जहाँ बहुत संख्या में लोग एकत्र होते हैं, कही है जो जातु द्वारा खान के पौधों को बढ़ने एवं अधिक फलन होने में मदद करता है।

पशु से संबंधित त्योहार, जिसे हिन्दुओं से लेकर उराँव जनजाति ने अपना लिया है, 'खोहराई' है जो आर्थिक पहलुओं में पैसा को बनाता है। इसके विनियमों में तजरो को

सहयोगी जाता है एवं अधिक मात्रा में उड़द, ककड़ा एवं बीदी का घनाज, जो रात में उबाला जाता है, दिया जाता है। जम्बू के सींग, भांगे एवं खुर की तेल में मिलाये हुए तिलहन से लेपा जाता है।

उपरोक्त जनजाति के लोग कृषि से संबंधित त्यौहार भी मनाते हैं। ये त्यौहार हैं— (१) हरे पौधों के कारण भाषाढ में 'हरीअरी', (२) अगस्त में 'कदलोटा' जो बुरी नजरों से बचाने के लिए मनाया जाता है, (३) दूसरे दिन 'बंडाकटेटा', (४) अगस्त महीने में करम एकादशी के दिन 'करमा त्यौहार', (५) करम के बारह दिन के उपरान्त 'जितिभा', (६) 'धान डुबनी पूजा' या बोने का त्यौहार, (७) बंगारी या धान-रोपने के समय धानों के पौधों की शादी, (८) नवाखानी या नये चावल खाना तथा (९) अगहन में दौनी करने के चबूतरे पर 'खरिहानी' त्यौहार या खरपा पूजा।

मुण्डा लोग अनेक त्यौहार मनाते हैं। उनमें से इन्हें उद्धृत किया जा सकता है— जनवरी में 'भांगे परब' पूर्वजों को खुश करने के लिए मनाया जाता है। 'फागू' त्यौहार हिन्दुओं की होली से मिलता है। अन्य त्यौहार हैं—बा-परोब अर्थात् फूनों की दावत, होन-बा-परोब—बैसाख या ज्येष्ठ में खेत में धान रोपने की शुभघात, बटौली—भाषाढ में रोपनी के तुरत पहले, भादो में करब, दसहू अर्थात् दसहरा, कोखोय सियबोंबा—दौनी करने की भूमि की पूजा, जोम-नवा—ग्राधिवन में नये चावल खाना, इन्द-परोब एवं कार्तिक में सोहराई—इस अवसर पर जानवरों को अच्छी तरह खिलामा जाता है।

'हो' में सात मुख्य त्यौहार होते हैं। ये त्यौहार कृषि से संबंधित होते हैं। इनके समय और ऋतु का कृषि की आवश्यकता के अनुसार निर्धारण किया जाता है। इन त्यौहारों के अवसर पर वे लोग 'देस्सौली' को बलि अर्पित करते हैं। 'देस्सौली' उनके गाँव का देवता होता है जो उन्हें संपदा देता है, महामारी एवं दुष्ट जीवात्माओं से उनकी रक्षा करता है, वर्षा करवाता है और अच्छी फसल देता है। 'हो' के ये त्यौहार हैं—(१) जनवरी-फरवरी में भाष, (२) मार्च-अप्रैल में बा, (३) मई में दमुराई, (४) जून में हेरो, (५) जुलाई में बहटौली, (६) अगस्त-सितंबर में जोमनामा और (७) अक्टूबर में कालम। पहले बार त्यौहारों में देस्सौली की पूजा की जाती है जब कि बाद के तीन त्यौहारों में देस्सौली के अतिरिक्त अन्य बांगामों की पूजा की जाती है। भूमि की उर्वरा शक्ति बढ़ाने, प्राकृतिक एवं अति-प्राकृतिक विपत्तियों से फसल की रक्षा करने या आमीष एवं अधिष्ठाता बांगामों को धन्यवाद देने के रूप में अतृष्णान संपन्न किए जाते हैं। भाष आमीषों के अंतर-दर्शन एवं शादी ठीक करने आदि का त्यौहार है। लोग प्रत्येक वर्ष त्यौहारों के सौटने की उत्सुकता से प्रतीक्षा करते हैं। बाँववाली

को (कैल्हूत) त्योहार के अवसर पर अपने कार्य के स्थानों से वापस लौटना पड़ता है और उनमें खरीक होना पड़ता है। साथ धार्मिक विधि, पशुचारी नकलों (बावबास), खंयल में पीछा करने एवं शिकार को खोज निकालने का नाटकीय रंग से संरचन (प्रोटे-इल्ली), सफाई एवं पवित्रीकरण (लोयो), चरंग परब (मुख्य त्योहार), एवं बीमाहार अर्थात् गाँव के बाहर एक खास स्थान पर बीषा के निष्कासन धादि का समारोह करता है।

सबराथों के त्योहार उर्वरा शक्ति की धार्मिक विधि की व्यक्त करते हैं। भग्रेल-मई में भव्बानादुर नये पुष्पों का त्योहार है जब उदानादुर—यके हुए धामों का त्योहार है। मीठे भानू एवं जड़ों के लिए 'गनुगायानदुर' त्योहार मनाया जाता है जिसके बाद गाँव जड़ें उखाड़ने के लिए स्वतंत्र रहते हैं। 'किन्देमानदुर', जो मोटे चावल का त्योहार है, सितम्बर के अंत में मनाया जाता है। लाल चना की कटनी के लिए मुख्य सबरा त्योहार 'रगोनादुर' दिसंबर एवं जनवरी में मनाया जाता है।

उपर्युक्त वर्णन खास रूप से जनजातीय देवकुल के देवताओं की पूजा से संबंधित है। जनजातीय लोग मिथक से उसका अनुमोदन करते हैं। ये मिथक एवं गाथाएँ सारी स्थिति को स्पष्ट कर देती हैं और लोगों को या तो कथित बीर के सम्मान का या उसकी स्मृति का या मिथक शास्त्र में वर्णित घटना के आधार पर त्योहार को मनाने का निर्देश करती हैं। जनजातीय लोगों के धार्मिक कृत्यों, नृत्यों एवं गीतों में मिथक शास्त्र के कुछ खण्डों की झलक मिलती है।

सभी धार्मिक कृत्य गीत, नृत्य एवं कथाओं से जुड़े हुए हैं जो लोगों को पौराणिक कथाओं से परिचित करते हैं। त्योहार से जुड़ी कहानी एक खास व्यक्ति या समूह द्वारा अपनायी गयी प्रथाओं एवं विश्वास की व्याख्या करती है, साथ ही त्योहारों एवं धार्मिक कृत्यों की महत्ता भी बताती है। इन कहानियों, नृत्यों एवं गीतों में जनजातीय लोगों की बुद्धि एवं अभिव्यक्ति प्रकट होती है। मुख्य में 'करम' त्योहार से संबंधित कहानी करम एवं धरम की तरह उनके कर्तव्य एवं अधिकारों की व्याख्या करती है। गीतों में उनके देव एवं ऋतु का वर्णन मिलता है। एक 'करम' गीत में अनावृष्टि के प्रभाव एवं देवता की उपस्थिति का वास्तविक वर्णन मिलता है। राय (१९१२: २१६) ने इस प्रकार का एक गीत अभिलिखित किया है जो निम्नांकित है:

धूल उड़ रही है,
पृथ्वी से लेकर आकाश तक,
चूरे कुहलते की तरह छा गये हैं।
बर्षा नहीं हो रही है।

आधाड़ एवं सावन में मूसलाधार वर्षा होती है
 भादों में बिलबिलाती हुई धूप पृथ्वी पर पड़ती है ।
 फिर भी अभी तक वर्षा क्यों नहीं हुई ?
 ऊपर स्वर्ग है जहाँ सूर्य शासन करते हैं
 नीचे मरुत देव का शासन है ।
 फिर भी अभी तक वर्षा क्यों नहीं हुई ?
 मूख की बेदना, जोरों की प्यास के साथ लारमोर की
 तरह मृत्यु होती है ।
 इस प्रकार के समय हमलोग मृत्यु के कगार पर खड़े होते हैं ।

नृत्यों में भी लोगो की क्रिया के साथ-साथ धार्मिक उत्साह परिलक्षित होता है ।
 कुछ नृत्यों में किसी देवता, अवसर या कुछ ऋतु-संबंधी क्रियाएँ, जैसे बोना, काटना,
 आदि का स्वाँग-भरा प्रतिनिधित्व होता है ।

इस सब से ज्ञात होता है कि नृत्य, गीत, कहानी सुनाना, मिथक एवं गाथा धार्मिक
 कृत्य के अंग हैं । एक ओर ये जनजातीय अभिव्यक्ति के साधन है तो दूसरी ओर उनकी
 धार्मिक विधियो एवं विश्वासो का अनुमोदन करते हैं ।

दूसरे विश्वासो का प्रभाव

जनजातीय लोगो का अपना देवकुल होता है । फिर भी वे गैर-जनजातीय पड़ोसियो
 एवं ब्रिटिश शासको के विश्वासो से मिले हुए हैं । इन सबमे सबसे अधिक प्रभावकारी
 हिन्दू धर्म एवं ईसाई धर्म रहे हैं जिन्होंने उनके धार्मिक विश्वासो को झकझोर
 डाला है । उनपर हिन्दू धर्म का प्रभाव सदियो से रहा है । ईसाई धर्म का संपर्क अपेक्षा-
 कृत आधुनिक है । इनका प्रभाव जनजातियो मे प्रचलित विभिन्न विश्वासो एवं
 धार्मिक त्योहारो में परिलक्षित होता है । उनमे से कुछ अपने परंपरागत धर्म को
 भूल चुके हैं और नये को अपना लिया है । कुछ लोगो ने अपने धर्म के सुधरे हुए
 रूप को अपना लिया है ।

नृजातीय वैज्ञानिको द्वारा हाल में किये गये अध्ययन से, खास तौर से उत्तरी,
 पश्चिमी एवं मध्य भारत की जनजातियो के अध्ययन से कोई भी संदेह नहीं रह जाता
 कि कुछ जनजातियो का हिन्दूकरण हो गया है जो विभिन्न स्तरों पर हिन्दुओं की विभिन्न
 जातियो में मिल गयी है (बुयें, १९६३) ।

उत्तरी-पश्चिमी हिमालय और मध्य हिमालय क्षेत्र की जनजातियों ने अपने धर्म को हिन्दू धर्म से संबंधित कर लिया है। थारू (जीवास्तव, १९५८) एवं काला (सज्जुमदार, १९६२) अपने को क्षत्रिय और ब्राह्मण बनाने में सफल हो सके हैं।

मध्य भारत में छोटा नागपुर के चेरो, खरवार, परहिया, पश्चिम चंपारण के गोंड एवं थारू, पश्चिम बंगाल के भूमिज एवं मध्य प्रदेश के राजगोंड ने अपने को क्षत्रिय घोषित किया है। छोटा नागपुर के मुण्डा एवं उराँव के ऊपर बैष्णव संप्रदाय का बहुत प्रभाव पड़ा है (सच्चिदानंद, १९६४: ८६-१०४)। पश्चिम बंगाल के माहली ने हिन्दू जीवन-पद्धति को बहुत हद तक अपनाया है। मुण्डा क्षेत्रों में मासी को एक जाति माना जाता है (विद्याधी, १९६६)।

उराँव के हिन्दूकरण का पूरा विवरण प्रस्तुत किया जा सकता है। जनजातीय अध्ययन के दौरान राय (१९२८) ने इस बात का पता लगाया कि किस हद तक उराँव ने हिन्दुओं के धार्मिक विश्वासों को अपनाया है और देशज परंपरा में अपने को उसके अनूकूल बनाया है। उराँव के पहले के धर्म की मुख्य विशेषता भी जीवात्मा के अस्तित्व एवं धर्मेश अर्थात् सूर्य देवता पर विश्वास, परन्तु दूसरी धोर वे बई-माक (दुष्ट मुख) पर भी विश्वास करते थे जिसमें दुष्ट प्रवृत्ति के बलों का समावेश है (राय, १९२८, २७७, १९७२ प्रिट)। राय का विश्वास है कि जब उराँव रोहतास के राजा द्वारा शासित थे तो वे लोग न तो भूत या जीवात्माओं के बारे में जानते थे और न शाय का मांस या गंदे भोजन करते थे बल्कि उन लोगों की आदतें अच्छी थीं और वे जनेऊ तक पहनते थे। जब उराँव लोग मुण्डा के संपर्क में आये तो वे धीरे-धीरे उनकी प्रथा में समंजित हो गये एवं जीवात्माओं में विश्वास करने लगे। बाद में जब उराँव हिन्दुओं के संपर्क में आये तो वे लोग महादेव एवं पार्वती या देवी माई या शक्ति के विचार को अपने ईश्वर की जीवात्मा की धारणा में समावेशित कर लिया, जो आश्चर्य की बात नहीं हो सकती। समय के दौरान संपर्क द्वारा विचार की उन्नति के साथ-साथ कुछ जीवात्माओं का प्रवेश हुआ, जैसे पैतृक जीवात्मा, शत्रु जीवात्मा या लाहूत-भूत। सच्चिदानंद (१९६४: ९६) ने उराँव के बीच हुए हिन्दूकरण का विस्तृत विश्लेषण किया है। उराँव लोग सावन में सावनी पूजा करते हैं एवं देवी बरुण पर बकरे का अर्पण करते हैं। पाहल पूजा की शुरूआत सुबोधित पदार्थ, हँडिया, मुड़, की, सिंदूर एवं बेसपत्र से की जाती है। कुछ बुढ़ा उराँव मंस सीखते हैं एवं हिन्दू देवताओं की पूजा करते हैं। लोग विभिन्न अवसरों पर भजन गाते हैं। कुछ परिवार के लोग पूजा करने देवधान भी गाते हैं।

हाल में हिन्दूकरण तीव्र गति से होना प्रारंभ हुआ है। राय (१९२८ : २२७-१६७२ प्रिट) ने इन पाँच धार्मिक वादों का वर्णन किया है—(१) नेन्हा भगत या भईफुट भगत, (२) हिन्दूकृत या बछीदान भगत, विष्णु भगत को मिलाकर, (३) कबीरपंथी भगत, (४) टाना भगत एवं (५) हिन्दू आंदोलन। उन लोगों में भक्ति-पूजा का उद्भव पहले नहीं तो अठारहवीं सदी के मध्य में हो सकता है। सभी भगतों—नेन्हा एवं बछीदान—की आवश्यकता आनुष्ठानिक शुद्धता जैसे भोजन, मद एवं दूसरी आदतों के नियमों को कायम रखने के लिए पड़ती है। सभी लोग उन सामाजिक प्रथाओं एवं नियमों का पालन करते हैं जो भगतों की आनुष्ठानिक शुद्धता के विचारों का उल्लंघन नहीं करते। ऐसा विश्वास किया जाता है कि भगतों को शक्ति ईश्वर या महादेव की कृपा से मिलती है। इस तरह की शक्ति प्रायः उस आधिभौतिक स्वभाववाले पुरुष को प्राप्त होती है जो दैवी कृपा के पूर्व अपना विलासिता पूर्ण जीवन-यापन करने के बाद प्राकृतिक उत्कंठा से परे हो गया है एवं तटस्थ जीवन-यापन करता है, दैवी वस्तुओं में अधिक समय तक व्यस्त रहता है, एवं महादेव की पूजा करता है। साधना से आवेशित मस्तिष्क द्वारा या स्वप्न में देखने के बाद, ऐसा कहा जाता है कि दूसरी सुबह महादेव का पत्थर जमीन के अंदर से ओपड़ी के चबूतरे पर या आगन में निकलता है। इस तरह के महादेव को 'भईफुट' महादेव कहा जाता है एवं व्यक्ति 'भईफुट' भगत बन जाता है।

कुछ संपन्न परिवारों ने मूल भगत की संतान हिन्दू गुरुओं को स्वीकार कर लिया है जिसे बाछीदान भगत कहा जाता है। यह उद्धृत किया जा सकता है कुछ अर्द्ध-हिन्दूकृत भगत, जो वैष्णव को अपना गुरु मानते हैं, अपने को विष्णु भगत कहते हैं और उन लोगों ने विष्णु या श्रीकृष्ण को स्वीकारा है।

उरबि में बुद्धिजीवी पुरुष स्वच्छ जिंदगी बिताते हैं। उनके उच्च अध्यात्मवादी विचार होते हैं। कबीर के उपदेशों ने उन्हें आकर्षित किया है और उनके देशज भगतों ने कबीरपंथ के सिद्धान्तों को अपनाया लिया है। जो कबीरपंथी होता है वह प्रातःकाल सतसाहेब या संत कबीर का उच्चारण करता है। इसके अतिरिक्त वह कभी भी इस शब्द का उच्चारण कर सकता है। कबीरपंथी का धार्मिक उत्सव, जिसे 'छलिका' कहा जाता है, जन्म, शादी-विवाह, मृत्यु आदि के अवसरों पर, उनके अपने कृत्यों के अलावा, मनाया जाता है।

बीसवीं शती में भक्ति-संप्रदाय के अंतर्गत एक और आंदोलन चला। नये आंदोलन से उरबि नेताओं को संशय हुआ कि उनकी पुरानी जीवात्माएँ, जिनकी मदद से बहुत दिनों से बाह्ये रहे थे, उनकी आधुनिक कठिनाइयों एवं भूमि-संबंधी कठिनाइयों को दूर करने में

अतिहीन हो गयी है। उन्हें शंका हुई कि वे जीवात्माएँ मुण्डाओं की जीवात्माएँ हैं जो उनकी दयनीय स्थिति के कारण है। तदनुसार उन लोगों ने अपने विश्वासों में सुधार किया जिसे 'कुरुखधरम' कहा जाता है। उनकी स्तुति में 'टानो' या 'टाना' (जीवना एवं जीवने की क्रिया) शब्द के अधिक व्यवहार के कारण वे लोग अपने प्रहोतियों द्वारा 'टाना' भगत कहे गए। सच्चिदानंद (१९६४: १००) ने 'टाना' शब्द की व्याख्या प्रस्तुत की है। शायद 'टाना' शब्द की उत्पत्ति जतरु भगत के मस्तिष्क की देत है। १९१३-१४ में इस प्रवर्तक नेता ने सभी उराँवों को एक सूत्र में बाँधने की कोशिश की। 'टाना' आंदोलन के नेताओं ने उराँव की उन पुरानी प्रथाओं में यथोचित सुधार किया है और उन्हें सरल बना दिया है जो उनके जन्म, मादी एवं मृत्यु से संबंधित थीं।

जहाँ तक ईसाई धर्म के प्रभाव का प्रश्न है, यह धर्म जनजातियों के धार्मिक विश्वासों में एक महत्वपूर्ण तथ्य है। ईसाई मिशनरी विभिन्न संप्रदायों के हैं और वे जनजातियों को ईसाई धर्म में परिवर्तित करने के उद्देश्य से काम कर रहे हैं। इसके लिए इन लोगों ने सामाजिक सेवा, शिक्षा एवं दवा-दारु की सुविधा आदि की अपना साधन बनाया है। इनका सबसे पहला प्रभाव मेघालय के खासियों में १८१३ ई० में, छोटा नागपुर के उराँव में १८५० ई० में। और मध्य प्रदेश के भीलों में १८८० में देखा गया है।

प्राप्त आँकड़ों के अनुसार जनजातीय आवादी का ५३ प्रतिशत भाग ईसाई धर्म में विश्वास करता है। यह संख्या २० लाख के लगभग है। सबसे अधिक संख्या में ईसाई धर्म को माननेवाले आधे आदिवासी उत्तरी-पूर्वी हिमालय क्षेत्र में पाये जाते हैं और जबकी आधी जनसंख्या मध्य भारत में, विशेषकर बिहार, उड़ीसा एवं मध्य प्रदेश के क्षेत्रों में रहती है। पूर्वी द्वीपों में जनजातीय संख्या के दो-तिहाई भाग में ईसाई धर्म का प्रचार हुआ है। दक्षिण भारत में केरल ही ऐसा राज्य है जहाँ ईसाई धर्म के अनुयायी लगभग १० हजार की संख्या में हैं।

ईसाई धर्मावलम्बी जनजातियों में सबसे अधिक संख्या उराँव की है जो लगभग चार लाख है। मुण्डाओं, मिजो एवं नायाओं को मिलाकर ईसाइयों की संख्या लगभग दो लाख है। खासी एवं शारो में ईसाई धर्म को माननेवालों की संख्या एक से दो लाख तक है। खडिया, तपखाल एवं बाकू ने ईसाइयों की संख्या आधे लाख या उससे अधिक है। मिजो, खासी, तोंगखुल, नाया एवं खडिया, इन मुख्य जनजातियों में ईसाइयों की संख्या आधे लाख से अधिक है। पूर्वी हिमालय की सभी छोटी जनजातियाँ हमर, लाखर, पावी, सनाल, छोमे, खराओ, कोम, जमनाला एवं सिमते तथा केरल की पहाड़ी पुल्या, अल्लवारजन एवं पलिसंभर ने ईसाईकरण का कामना बहुत दृढ़ तक किया है। जनजातीय आवादी का दो-तिहाई भाग ईसाई धर्मावलम्बी जन बना है।

केरल को छोड़कर दक्षिण एवं पश्चिम भारत में ईसाई धर्म का प्रभाव नाम मात्र पड़ा है।

ईसाइयत ने जनजातियों को पश्चिमीकरण का प्रथम प्रतिमान चर्च संस्था, पश्चिमी शिक्षा, पश्चिमी मूल्य एवं नैतिकता के रूप में दिया है। मजूमदार एवं राय द्वारा छोटा नागपुर में धर्म-परिवर्तन के कारणों का विश्लेषण किया गया है। छोटा नागपुर की अधिकांश जनजातियाँ ईसाई धर्म द्वारा न्यूनाधिक प्रभावित की गई हैं। मुण्डा, उराँव एवं खड़िया में ईसाई धर्म के अनुयायियों की उल्लेखनीय वृद्धि हुई है। ये जनजातियाँ मुख्यतः राँची जिले में पायी जाती हैं। मजूमदार (१९३७: १२७) का कहना है कि हिन्दू जमींदारों एवं आदिवासी रैयतों के बीच संबंध असंतोषजनक रहा है जिसका विस्तृत विवरण राय ने मुण्डा-संबंधी अपने प्रबंध में दिया है। इसमें जिले की जनजातीय आबादी में ईसाई बनने की संख्या में बढ़ोत्तरी की व्याख्या की गयी है। 'हो' एवं 'सथाल' में ईसाइयों की संख्या कम है। मजूमदार (१९३७: १२७) द्वारा स्थिति की व्याख्या की गयी है। इसके अनुसार जब मुण्डा लोग अनुसरदासी जमींदारों द्वारा भयंकर रूप से सताये जा रहे थे, हो एवं सथाल लोग तुलनात्मक रूप से अधिक शांत जगह चले गये एवं वहाँ अपना घर बसाया, जो न तो जमींदारों का था या न मध्यम दर्जे के पुरुष द्वारा अधिकृत किया जाने वाला था। हो कोल्हन को अधिकृत करते हैं, जहाँ केवल वेही लोग रहते हैं एवं संरक्षात्मक शासन का निर्माण करते हैं। सथाल लोग अपने मूल स्थान से बहुत दूर चले गये और एक बहुत बड़े क्षेत्र में फैल गये। अतः 'हो' एवं 'सथाल'ों को अपनी आर्थिक दुरवस्था से मुक्त होने के लिए संघर्ष करने में मिशनरियों की सहायता की आवश्यकता अधिक महसूस नहीं हुई। ईसाईकरण की वृद्धि के बारे में मजूमदार (१९३७: १२८) ने निष्कर्ष दिया है कि जहाँ जनजातीय लोग अधिक संख्या में एवं सघन समूहों में रहे हैं, वहाँ उनकी संस्था मजबूत रही है एवं उनका ईसाई धर्म में परिवर्तन नहीं हुआ है। इसका एक अन्तर्गत उदाहरण 'हो' जनजाति है।

उराँव और मुण्डाओं में ईसाईकरण का उदाहरण लिया जा सकता है। सच्चिदानंद (१९५४: १०५) का कहना है कि मुण्डा एवं उराँव कि सांस्कृतिक परिवर्तन का कोई भी अध्येता आदिवासी जीवन पर ईसाई मिशन के प्रभाव को नकारने का प्रयास नहीं कर सकता। उनमें परिवर्तन के लिए सबसे अधिक उत्तरदासी ईसाई मिशन ही है। ज्योंही धर्म-परिवर्तन हुआ, जनजातीय लोगों को पुराने विश्वासों एवं प्रथाओं को छोड़ देने के लिए कहा गया। ईसाई जनजातियाँ विभिन्न ईसाई त्योहारों, जैसे क्रिसमस, ईस्टर, आल्वेड्स डे इलाइल यात्रा आदि मनाती हैं। जनजातीय विश्वासों एवं त्योहारों की

पुनः सांस्कृतिक व्याख्या की जाती है। 'सखुल' त्योहार की उत्पत्ति का अर्थ विकसित एवं पोरस के बीच ईसा पूर्व चौथी शताब्दी में हुई लड़ाई से आता जाता है। संक्षेप से कहानी इस प्रकार है—राजा पोरस मुण्डा के राजा थे। वह समय चैत्र का महीना था एवं साल के फूल फूल रहे थे। साल इतना प्रचुर था कि हाथों छात्रों के अंग में चुन रहे थे। परंतु जब शत्रु ने हाथी की सूँड़ों को काटना प्रारंभ किया तो हाथी पीछे की ओर लौटने लगे जिसके परिणामस्वरूप मुण्डा लोग अपने ही हाथियों द्वारा कुचले गये। मुण्डा लोग पराजित हुए और पोरस को बंदी बनाया गया। अब के लोग अपने पूर्वजों की यादगार में उस दिन शोक एवं दुःख के प्रतीक के रूप में उखास करते हैं। दूसरा दिन हर्ष का दिन होता है क्योंकि सभी पूर्वज स्वर्ग चले जाते हैं। चर्च मुण्डा का विकास चर्च के नजदीक होने के कारण स्थानीय पुजारी या पादरी के निर्देश में या चर्च फादर के प्रभाव के कारण हुआ है। कुछ गांवों में ईसाई धर्म के अनुयायी मुण्डा, ईस्टर के अवसर पर कब्रों पर स्मरण-पत्थर रखते हैं।

ज्योतिसेन ने छोटानागपुर में सामुदायिक विकास के अध्ययन के दौरान ईसाईकरण की दिशा की खोज की। उनके (१९६८ : ६५) अनुसार जहाँ तक ईसाई मिशनरियों का प्रश्न है, वे यथासंभव परिस्थिति के अनुसार अच्छा कार्य कर रहे हैं परन्तु ईसाई मिशनरियों का ध्येय है ईसाई धर्म को उत्कृष्ट अध्यात्मभाव के रूप में स्वीकार कराना, जो अनुचित है। यदि भारत की साधारण जनता एक बार सामाजिक एवं आर्थिक उत्थिति के रास्ते पर चलना प्रारंभ कर दे तो वे अपना अधिक मूल्य एवं आकर्षण खो देंगे। मिशनरियों के अधीन प्रगतिशील दौड़ में भाग लेने का कारण साधन के अभाव का कुछ और नहीं है।

सहाय ने जनजातियों पर ईसाइयत के प्रभाव के बारे में पाँच प्रकार की सांस्कृतिक प्रक्रियाओं, जैसे दोलन (आसिलेशन), संवीक्षण (स्कूटिनाइजेशन), संयोग (कॉम्बिनेशन), देशीकरण (इंडिजिनेशन) और पश्चनति (रिट्रोवर्शन) का उल्लेख किया है।

अंतः हम पाते हैं कि धर्म के प्रति जनजातीय लोगों के विचार में अनेक तत्व हैं जिनको मिलाकर जनजातीय जीवन का एक चित्र मिलता है। जैसा हमने पूर्ववर्ती आर्थिक व्यवस्था के अध्याय में देखा है, इसमें संदेह नहीं कि पारिस्थितिक जनजातीय संस्कृति के रूप एवं प्रकार का पता लगता है परंतु इस अध्याय में उनको आर्थिक क्रियाओं एवं विश्वास का वर्णन हमें इन निष्कर्ष पर पहुँचाता है कि लौकिक विश्वास एवं धार्मिक कृत्य के वातावरण ने जनजातीय संस्कृति को प्रभावित किया है और एवं उसमें सुधार लाया है। जनजातीय लोगों को संस्कृति की व्याख्या करने के लिए सर्वांगीण दृष्टिकोण की आवश्यकता है एवं उनकी संस्कृति के संरचना में आर्थिक जीवन का एक महत्वपूर्ण योगदान है। भारतीय

मानवविज्ञान द्वारा निर्माणावस्था के मनुष्य की क्रियाओं एवं प्रकृति पर ध्यान देते हुए संस्कृति की व्याख्या करने के लिए अनेक अध्ययन किये गये। परंतु भारत में मानव-विज्ञान की विश्लेषणात्मक अवस्था के विकसित अध्ययनों में मनुष्य का संबंध केवल पारि-स्थितिकी या वस्तु के स्तर पर नहीं था। जनजातियों के जीवन की प्रत्येक अवस्था में अदृश्य जीवात्मा के संसार का प्रवेश है जो उन लोगों के लिए आकस्मिक विशेष घटनाओं एवं व्याख्यातीत अनुभवों का स्पष्टीकरण करने के लिए एक साधन है। अतः यह स्पष्ट है कि प्रकृति-मनुष्य-जीवात्मा अभिगम जनजातीय संस्कृति के वर्णन के लिए लाभदायक है। जनजातियों का जीवात्मा-संसार उनकी अनेक वस्तुओं की व्याख्या करता एवं जनजातीय संस्कृति के अध्ययन के लिए एक पद्धति प्रस्तुत करता है।

इस विश्लेषण के प्रारम्भ में हमें जनजातियों में प्रचलित विश्वासों की प्रकृति के दर्शन होते हैं जो अपने आपमें जीववाद से लेकर बहुदेववाद को तक सम्मिलित करती हैं। मिथक एवं गाथाएँ उन्हें अनुश्रुतियाँ प्रदान करती हैं। वे लोग सभी प्रकार की जीवात्माओं की, चाहे वे हितकारी हो या अहितकारी, पूजा करते हैं। उनकी ओपड़ियाँ, उनके गाँव, मैदान एवं जंगल सभी धार्मिक केंद्रों से भरे हैं। परिवार के प्रमुख पुरुष का यह उत्तर-दायित्व है कि वह परिवार के स्तर पर देवी-देवताओं की पूजा करे। गाँव का पुजारी इसका उत्तरदायित्व सामुदायिक स्तर पर लेता है। जनजातियों की भूत-प्रेत से रक्षा करने के लिए उनमें शामन एवं जादूगर हैं। धार्मिक कृत्यों के अवसर पर देवी-देवताओं को अडे से लेकर घँस तक अर्पित की जाती है। लोग धार्मिक उत्सवों की बाट उत्सुकता के साथ जोड़ते हैं। पैतृक जीवात्माएँ अपने नये वंशजों द्वारा पूजित एवं पसंद की जाती हैं। जनजातीय लोग पूर्वजों को अपने परिवार एवं गृहों के देव मानते हैं जो जीवन के प्रत्येक कदम पर उनकी मदद करते हैं। यह भी देखा गया है कि जनजातीय लोगो ने अपने विश्वासों एवं धार्मिक कृत्यों को दूसरों के विश्वास के साथ जोड़ लिया है। हिन्दुत्व उनमें सक्रिय है जो सदियों से उनके निकट पड़ोसी एवं आदर्श प्रतिमान के रूप में रहा है।

अध्याय १०

भारत की जनजातियों में सांस्कृतिक परिवर्तन

(क) सांस्कृतिक परिवर्तन

भारत की जनजातियों का सामाजिक एवं सांस्कृतिक जीवन उनके अपने आवरण में फलता-फूलता रहा है। फिर भी, उनके निकट के पड़ोसियों तथा आस-पास की आर्थिक एवं सामाजिक बटनाओं एवं प्रक्रियाओं का भी प्रभाव सदियों से उनपर पड़ रहा है। आधुनिक सामाजिक एवं सांस्कृतिक परिवर्तनों का प्रभाव अपरिहार्य है। ऐसी स्थिति में उनमें सामाजिक परिवर्तन एक वास्तविकता है। हाँ, उसकी दिशा क्या है और वह किस रूप में सामने आयी है, यह विश्लेषण का विषय है।

सर्वप्रथम यह उचित होगा कि हम उन तत्वों की चर्चा करें जो उनके सामाजिक जीवन पर प्रभाव डालते हैं और उनमें एक नवीन या परिवर्तित सांस्कृतिक जीवन की संभावनाएँ पैदा करते हैं। सांस्कृतिक परिवर्तन के लिए उत्तरदायी दो तत्व हैं—(क) परम्परागत एवं (ख) आधुनिक।

(क) परम्परागत तत्व

- (१) हिन्दूकरण—जनजातियों के सबसे पुराने एवं निकट के पड़ोसी हिन्दू, उनकी सभ्यता और उनका धर्म—इस तत्व से प्रस्फुटित सामाजिक परिवर्तन को 'हिन्दूकरण' की संज्ञा दी जा सकती है।

(ख) आधुनिक तत्व

- (२) ईसाईकरण—ईसाई धर्मावलम्बियों द्वारा उनमें ईसाई धर्म फैलाना और धर्म-परिवर्तन करना। इसे एक शब्द में 'ईसाईकरण' नाम दिया जा सकता है। इसकी बिस्तृत चर्चा हम पिछले अध्याय 'भारतीय जनजातियों के बीच ईसाई धर्म' में कर चुके हैं।
- (३) कल्याणकारी योजनाओं का प्रभाव—जनजातियों के लिए विभिन्न पचीस वर्षों में अनेक सरकारी कदमों द्वारा विभिन्न दिशाओं में विकास किया गया और यह काम जारी है। सामान्यतया विकास सामुदायिक विकास-कार्यक्रम के अधीन है। विकास के लिए इन क्षेत्रों में कल्याणकारी कदम उठाये गये, अर्थात्—

- (क) शिक्षा,
- (ख) संचार,
- (ग) कृषि एवं पशु-विकास,
- (घ) स्वास्थ्य कार्यक्रम, और
- (ङ) पंचायती राज की व्यवस्था ।

(४) शहरीकरण—जनजातीय क्षेत्रों पर शहरो का प्रभाव भी विशेष पड़ा है और उनके लोक-जीवन में नयी सभ्यता के अनेक तत्त्वों का समावेश हुआ है । यह प्रक्रिया 'शहरीकरण' की संज्ञा से अधिक अच्छी तरह समझी जा सकती है ।

(५) औद्योगीकरण—जनजातीय क्षेत्रों में प्राकृतिक सम्पदा की भरमार के कारण देश के बड़े-बड़े उद्योग जनजातीय क्षेत्रों में शुरू किये गये हैं । इसके कारण जनजातियों के सम्पर्क में नये लोग, नयी प्रथाएँ, नयी चीजें और नयी विधियों का आना स्वाभाविक है और उनके जीवन पर औद्योगीकरण का प्रभाव भी उनके बीच सामाजिक परिवर्तन को दिशा दे रहा है ।

इसके अतिरिक्त साम्प्रतिक परिवर्तन के लिए और भी अनेक उत्तरदायी तत्त्व हैं और उन्हें अलग-अलग नाम दिया जा सकता है, यथा, भक्ति-आन्दोलन, जिसे 'हिन्दू-करण' के अन्तर्गत ही देखा जा सकता है या 'आधुनिकीकरण' जिसे कुल मिलाकर कल्याणकारी योजनाओं के प्रभाव एवं शहरीकरण के अन्तर्गत वर्णित किया जा सकता है । अतः मूलतः उक्त पाँच तत्त्वों का ही विशद विवेचन आगे किया जा रहा है ।

हिन्दूकरण : जनजातियों पर हिन्दुओं का प्रभाव

इसमें रंच मात्र भी सन्देह नहीं कि भारत की जनजातियाँ सदियों से यहाँ की हिन्दू जनता एवं सभ्यता के साथ-साथ रहती आ रही हैं । हिन्दुओं की सदियों की निरन्तर समीपता ने जनजातियों के जन-जीवन में तथा उनकी जीवन-शैली में गहराई तक प्रभाव डाला है । धुर्य ने तो उन्हें 'पिछड़े हिन्दू' की संज्ञा दी है । उनके सामाजिक जीवन के विभिन्न क्षेत्रों में हिन्दुओं का स्पष्ट एवं ठोस प्रभाव झलकता है । प्रभाव की सीमा, प्रकार, सुधार आन्दोलन आदि विभिन्न क्षेत्रों की जनजातियों में भिन्न-भिन्न मात्रा एवं दिशा में परिलक्षित हैं । प्राप्त मानव-वैज्ञानिक जानकारीयों के अनुसार जनजातियों ने अर्द्ध-पृथक्ता से लेकर पूर्ण आत्मसात् होने की स्थिति तक को प्राप्त किया है । इसके अनेक उदाहरण उपलब्ध हैं । अनेक जनजातियों ने क्रमशः जाति-व्यवस्था के अन्तर्गत कालान्तर में स्थान पा लिया है । विभिन्न मानवविज्ञानियों ने जो आँकड़े या विवरण एकत्र किये

हैं, उनसे यह बात और स्पष्ट हो जाती है। यह स्थिति विशेषकर उत्तर, पश्चिम एवं मध्य भारत की जनजातियों के साथ विशेष रूप से दृष्टव्य है (पूर्व, १९५८)।

हिमालय के पास (बीवास्तव, १९५८) एवं खासा (मजुमदार, १९६२) जैसी जनजातियों के अध्ययन से ज्ञातव्य है कि अपनी संस्कृति के कुछ विशिष्ट तत्वों को कायम रखते हुए उन्हें जाति-व्यवस्था के विशाल आवरण में 'क्षत्रिय' की मान्यता मिल गयी है। यादवों ने जनेऊ धारन, करठा-कुर परिवार से बिबाह-सम्बन्ध स्थापित कर तथा अपने जीवन-पथ के संस्कारों को हिन्दू-प्रथाओं के अनुरूप प्रतिपादित कर ठाकुर कहलाना पसन्द किया है। खासा लोगों ने भी स्थानीय ब्राह्मणों एवं क्षत्रियों की जीवन-शैली अपनाकर तथा उनकी पदवियाँ या नाम ग्रहण कर अपने लिए तय्यकथित राजपूत या ब्राह्मण का नाम प्राप्त कर लिया और समाज के सिरमौर बन गये हैं।

हिन्दुओं की क्षत्रिय-जीवन-शैली से मध्य भारत की भी अनेक जनजातियाँ विशेष रूप से प्रभावित हैं। इसे श्रीनिवास के सम्कृतीकरण (१९६२) के संदर्भ में और अच्छी तरह समझा जा सकता है जिसमें उन्होंने जाति-विशेष द्वारा अपने सामाजिक स्तर को उठाने के लिए ब्राह्मण-जीवन-शैली के कुछ तत्वों तथा जनेऊ धारण करने आदि को अपनाने की प्रक्रिया का वर्णन किया है। क्षत्रिय-जीवन, शैली अपनाने और क्षत्रिय कहलाने के सन्दर्भ से मध्य भारत की कतिपय जनजातियाँ ये हैं—पलामू (बिहार) के चेरो, खरवार तथा पड़ैया, वीरभूमि (बंगाल) के भूमिज, गोडवाना (मध्य-प्रदेश) के राजगोंड। १९३५ ई० में आयोजित भूमिज क्षत्रिय संघ का मूल उद्देश्य ही यही था कि भूमिजों को क्षत्रियों की समकक्षता दिलायी जाय, जिससे उन्हें बृहत् हिन्दू समाज में ऊँचा स्थान एवं महत्व मिल सके (एडवर्ड, १९६१)।

मध्य भारत की भूमिज, मुण्डा तथा गोंड संदूज जनजातियों ने अपने-अपने इलाकों में अपना राज्य-सा स्थापित कर रखा था, तथा छोटा नागपुर का मुण्डा राज, वीरभूमि का भूमिज राज, गोंडवाना का राजगोंड राज इत्यादि। इन सब राजाओं की स्थापना जनजातीय आधार पर ही उनके आन्तरिक विकास से क्रमशः हुई है (सिन्हा, १९६१)।

पलामू के चेरो और खरवार सदियों से हिन्दू समाज के मध्य रहते आये हैं तथा उनके जीवन का ढंग भी क्रमशः हिन्दू जैसा होता गया है और अन्ततः स्थानीय जाति-व्यवस्था में उन्होंने 'क्षत्रिय' का स्थान पा लिया। उनके उज्ज्वल अतीत की कहानी भाष की पलामू का किला कहलाता है। चेरो लोगों के पलामू के किले को भी मुण्डा राज और राजगोंड राज के सन्दर्भ में समझा जा सकता है। जब लोगों के बीच 'हिन्दूकरण' की इतनी गहरी नींव है कि उस क्षेत्र के पड़ैया अपने को चेरो-भूजक हिन्दू ही कहना चाहते हैं। इनके गाँवों

के ब्राह्मण गया या बाराणसी जाते रहे हैं और इनके विभिन्न संस्कारों में ब्राह्मणों की विशेष भूमिका होती है।

‘हिन्दूकरण’ की दिशा में अक्सर पश्चिम बंगाल के बोरी अपने को ‘ब्राह्मण’ होने का दावा करते हैं। इसके लिए उनकी यह दलील है—मृत्यु-संस्कार के समय बारह दिनों तक पूजा-पाठ में सक्रिय योगदान, जनेऊ धारण करना, वैष्णव होना और शीतला तथा मनसा माता की पूजा एवं दर्शन करना। शीतला तथा मनसा माता की पूजा के लिए बोरी लोगों की ही विशेष मान्यता है। उनके अनुसार बोरियों के पूर्वज को महा-देव जी ने अपनी घरेलू नौकरी के लिए बनाया था पर किसी भयंकर मूल के कारण ही बाब में उन्हें नीची जाति का दर्जा प्राप्त हुआ।

ब्राह्मण या क्षत्रियों की जीवन-शैली अपनाते के कुछ एक उदाहरणों के बाद संस्कृति-संक्रमण (ऐकल्चरेसन) के क्रम में जनजातियों पर हिन्दुओं की विभिन्न जीवन-पद्धतियों के प्रभाव की बारी आती है। हिन्दू-जीवन-शैली अपने आपमें बहुत विशाल है। इसमें अग्रणी जातियाँ हैं और अलग-अलग जीवन के अलग-अलग ढंग हैं। ऐसी परिस्थिति में हिन्दू तत्त्व अनेकानेक हैं जो जनजातियों के जीवन पर प्रभाव डालते हैं। मिदनापुर की ‘महली’ जनजाति पर भी आस-पास की रहनेवाली विभिन्न जातियों का बहुत प्रभाव पड़ा है। महलियों ने भी हिन्दुओं के अगुछ एवं शुद्ध या पवित्र एवं अपवित्र के भावों को अपना लिया है। अन्य अपनाये गये हिन्दू तत्त्व ये हैं—जीवन-पथ के संस्कार, हिन्दू देवी-देवताओं में आस्था, हिन्दू-त्यौहार मनाना, नामों में जान बूझकर और अनजाने हिन्दू-उपाधियाँ लगाना। ‘महली’ समाजसेवियों और नेताओं ने हिन्दू तत्त्व ग्रहण कराने में विशेष सहयोग दिया है और दे रहे हैं।

छोटा नागपुर के कुछ उराँव गाँवों में ब्राह्मण-मुजारियों के कारण हिन्दू देवी-देवताओं को लगातार महत्त्व दिया जाने लगा है, वे गो-मास वर्जित समझते हैं, रामायण एवं हनुमान चालीसा में वर्णित कथा से परिचित है (सहाय, १९६२)। कोल जनजातियों में भी ‘हिन्दूकरण’ हुआ है। प्रियर्सन (१९३८) हिन्दू कोलों की गणना बहिर्जाति या अनु-सूचित के रूप में करते हैं। मैं ने (विद्यार्थी, १९६८) मुण्डा क्षेत्र में मझी लोगों को एक जाति के रूप में उभरते हुए पाया। उन्होंने कालान्तर में हिन्दू जीवन-शैली को अपनाया है और पड़ोसी मुण्डाओं से भिन्न प्रतीत होते हैं।

भक्ति-आन्दोलनों ने भी मध्य भारत की जनजातियों पर विशेष प्रभाव डालकर ‘हिन्दूकरण’ की प्रक्रिया को बल दिया है। इन आन्दोलनों के अन्तर्गत जनजातियों के धार्मिक एवं सामाजिक जीवन में हिन्दुत्व सिद्धान्तानुसार तथाकथित शुद्धीकरण किया गया है। इन आन्दोलनों का प्रारम्भ १९वीं शताब्दी के अन्त में हुआ (रस्य, १९२०)।

भक्ति-आन्दोलन के स्वल्प की चर्चा में हम छोटा नागपुर की प्रधान जनजातियों में जो आन्दोलन देखते हैं, वे हैं—उराँवों में विष्णु भगत, महादेव भगत, कबीरपन्थी भगत-संघालों में साफा होड़, इत्यादि। दाना भगत आन्दोलन इन सभी में अत्यधिक प्रचलित हुआ। १९१४ में इसके प्रारम्भ होने पर उराँवों के युवक वर्ग 'कुख बर्म' की पुनःस्थापना का आन्दोलन चलाया गया। इसके अन्तर्गत गाँव के देवी-देवताओं एवं भूत-प्रेतों में परिष्कार लाने तथा उनका सामाजिक महत्त्व बढ़ाने के लिए कुछ विचारों एवं व्यवहारों, यथा मूकर एवं कुक्कुट वालने तथा उसके जलण, भक्षण आदि का बहिष्कार और महादेव या भगवान् की भक्ति-भावसे पूजा करनेका प्रचार किया गया। अनेक जनजातियों में तथा- कथित सुसंस्कृत वर्ग तैयार हो गये हैं। पर गैरभगतों के बीच भी विवाह का क्रम जारी है। हाँ, भगत परिवारों में लायी गयी बहू और भाये हुए दामाद को 'भगत' में दीक्षा दी जाती है।

कुल मिलाकर भगत या अन्य आन्दोलनों से मध्य भारत की जनजातियों ने अपने में हिन्दू जीवन-शैली को काफी सीमा तक अपनाया है और स्वयं को बृहद् हिन्दू-समाज से एकीकृत कर लिया है। विभिन्न अध्ययनों से भी ज्ञात होता है कि उनके जीवन-मय के संस्कार, देवी-देवता और जीवन-शैली में हिन्दू धर्म के भावधर्मों को विशेष स्थान मिला है और इसके लिए जनजातियों ने अपने हिन्दू-पड़ोसियों के व्यवहारों का अनुकरण करने का भरसक प्रयत्न किया है।

'हिन्दूकरण' के इस सन्दर्भ में जनजातीय गाँवों एवं क्षेत्रों में रहनेवाले पड़ोसी हिन्दू-समुदाय पर पड़ोसी जनजातियों के प्रभाव का भी उल्लेख आवश्यक है। कालिया (१९५६: ३३-३४) ने जनजातीकरण की इस प्रक्रिया की चर्चा उत्तर प्रदेश के जौन-सार-बावर तथा मध्य प्रदेश के बस्तर क्षेत्र के सम्बन्ध में की है। उनके अनुसार वहाँ रह रहे उच्च जाति के हिन्दुओं ने वहाँ की जनजातियों के बहुत से रीति-रिवाजों, विश्वासों एवं नैतिकताओं को, जो उनके अपने आदर्शों के बिल्कुल विपरीत हैं, अपनाया है। मजुमदार ने (१९५०) सिहभूमि के 'हो' लोगों के बीच भी इसी प्रकार हिन्दुओं पर जनजातियों के प्रभाव का विवरण 'परा-संस्कृति-संक्रमण' के अन्तर्गत किया है। 'हो' जनजातियों के बीच 'हो' ग्राम में रहनेवाले हिन्दुओं, विशेषकर गोप लोगों पर 'हो' जनों के धार्मिक रीति-रिवाजों के प्रभाव की चर्चा राय (१९६३: ८५) ने भी की है। ऐतिहासिक तथ्य भी इस प्रक्रिया की पुष्टि करते हैं। यह तो सर्वविदित है कि धार्मिक ने दलितों की पूजन-विधियों एवं अन्य रीतियों को अपनाया और कमजोर हिन्दुवाद का विकास हुआ। श्रीनिवास (१९५६: २०) ने भी इस प्रक्रिया का संवर्धन करते हुए विचार व्यक्त किया है कि महान् परम्परा 'सच्चा परम्परा' के समक्ष बूढ़े टैक लकती है। इटन (१९३१)

का यह विचार इस सन्दर्भ में विशेष भावे रखता है कि हिन्दू धर्म एवं जनजातीय धर्म, दोनों ही में कुछ उभयात्मक तत्त्व हैं, यहाँ तक कि हिन्दू मन्दिरों में जनजातीय धर्म की द्योतक कुछ पवित्र वस्तुओं का भी प्रयोग हो गया है।

इस प्रकार सामाजिक परिवर्तन के दौर में जनजातियों के लिए 'हिन्दूकरण' जहाँ एक लक्ष्य और आदर्श रहा है, वही हिन्दू-समाज भी पड़ोसी जनजातियों की जीवन-शैली से अछूते नहीं रह सके।

ईसाईकरण : ईसाई धर्म का जनजातियों पर प्रभाव

ईसाई मिशनरियों ने भारत के जनजातीय क्षेत्रों में, विशेषकर उत्तर-पूर्व तथा मध्य-भारत में जनसेवा का कार्य किया और अपने धर्म-परिवर्तन के मूल लक्ष्य में सफल हुए। इसकी विगदचर्चा एक अध्याय में पहले ही की जा चुकी है अतः यहाँ मात्र उल्लेख ही पर्याप्त होगा कि ब्रिटिश राज में ईसाई मिशनरियों को जनजातीय क्षेत्रों में शासन की ओर से काफी बल मिला और ईसाई-धर्म व्यक्तिगत आधार पर और अन्त में जनजाति-विशेष के आधार पर जनजातियों में प्रविष्ट हुआ। स्वतन्त्र भारत में आर्थिक आधार पर जनजातियों में ईसाई-धर्म प्रभाव डाल रहा है। साथ ही हाल की राष्ट्रीय राजनीतिक घटनाओं में चर्च-संगठन तथा ईसाई जनजाति और गैर-ईसाई जनजाति की गतिविधियों ने जनजाति समाज में परिवर्तनों एवं प्रतिमानों को एक अटका सा दिया है। ऐसी स्थिति में राष्ट्र एवं जनहित के सन्दर्भ में 'ईसाईकरण' की प्रक्रिया पर ध्यान देना अपेक्षित है।

कल्याणकारी योजनाओं का प्रभाव :

जनजातियों के सामाजिक परिवर्तन में योगदान

जनजातियों के आर्थिक एवं सामाजिक विकास में गति लाने के लिए प्रशमसन तथा समाज-सेवी संस्थाओं की ओर से बहुत-सी कल्याणकारी योजनाएँ लागू की गयीं। इनसे जनजातीय समाज में कुछ-कुछ परिवर्तन अवश्य आया है।

स्वाधीनता के पूर्व ब्रिटिश सरकार की यह नीति रही कि जनजातियों को अलग-अलग रखा जाय और यथास्थिति बनी रहे। परन्तु देश के स्वाधीन होने के तुरन्त बाद अपनी सरकार ने जनजातीय विकास की ओर प्राथमिकता के आधार पर कार्य करने की नीति अपनायी। २६ जनवरी, १९५६ से लागू भारत के गणतन्त्रीय संविधान के अंतर्गत पिछड़े लोगों के प्रति निष्ठा और तत्परता दिखलाते हुए उन्हें मंत्रालय प्रदान किया गया। इसके अनुसार राष्ट्र कमजोर वर्ग के लोगों, विशेषतया अनुसूचित जातियों एवं अनुसूचित जनजातियों के शैक्षणिक एवं आर्थिक हितों का विशेष ध्यान रखते हुए उनको प्रोत्साहित करेगा तथा सामाजिक अन्धकार एवं हर प्रकार के शोषण से उनकी रक्षा करेगा। प्रथमतः इसके लिए १० वर्ष की अवधि रखी गयी, पर आवश्यकतानुसार १०-१० वर्ष बढ़ाते हुए सम्प्रति संरक्षण की अवधि १९८० तक कर दी गयी है।

संविधान में उक्त अनुच्छेद (अनुच्छेद ४६) के अतिरिक्त अन्य बारह अनुच्छेदों में जनजातियों की चर्चा है। इन अनुच्छेदों द्वारा उनके हितों के लिए विशेष भती (अनु० १६४) एवं विशेष अधिकारी (अनु० २६८) की नियुक्ति, उनके अनुसूचित क्षेत्र तथा जनजातीय क्षेत्र के लिए विशेष प्रशासन (अनु० १४४) एवं केन्द्रीय निष्पक्ष, (अनु० ३३६) उनके लिए कुछ राज्यों को विशेष अनुदान (अनु० २७५), लोक-सभा तथा राज्यों की विधान-सभाओं में सुरक्षित स्थान (अनु० ३३२), स्थान-सुरक्षण एवं विशेष प्रतिनिधित्व (अनु० ३३४), सेवाओं और पदों पर विशेष अधिकार (अनु० ३३५) एवं नागालैण्ड के लिए विशेष प्रबन्ध (अनु० ३७१) की व्यवस्था की गयी है। अनुच्छेद ३४२ एवं ३६६ में क्रमशः अनुसूचित जनजातियों के किन-किन समुदायों को माना जाय और अनुसूचित जनजाति की परिभाषा क्या हो, इन सबका उल्लेख है। इसके अतिरिक्त अन्य छः सर्वसामान्य अनुच्छेद भी इन जनजातियों को संरक्षण प्रदान करते हैं। संविधान में व्यवस्था है कि धर्म, प्रजाति, जाति, लिंग या जन्म-स्थान के आधार पर (अनु० १५) कोई भेद नहीं होगा तथा सभी को जन-नियोजन के लिए समान अवसर (अनु० १६) प्रदान किया जायगा। छुमाछूत का उन्मूलन (अनु० १७) एवं मनुष्य-प्राणी के व्यापार तथा बेगार पर प्रतिबन्ध (अनु० २३) और अल्पसंख्यकों के हित की रक्षा (अनु० २६) की जायगी एवं जन-कल्याण के उन्नयनार्थ सामाजिक सुव्यवस्था (अनु० ३८) प्राप्त की जायगी (गय, १९७२: ६)।

भारत के प्रथम प्रधान मन्त्री श्री जवाहरलाल नेहरू ने मानव-वैज्ञानिक एलविन से विचार-विमर्श के बाद जनजातियों के विकास के लिए पंचशील सिद्धान्त प्रस्तुत किया। ये हैं—(क) जनजातियों का विकास उनकी अपनी प्रकृति के अनुरूप हो, (ख) वन एवं भूमि पर उनके अधिकार की रक्षा, (ग) कार्यकर्ता (प्रशासनिक या विकासकीय) उन्हीं लोगों में से तैयार हों, (घ) उनकी सामाजिक तथा सांस्कृतिक संस्थाओं के माध्यम से, योजना-प्रशासन के भार से मुक्त रहकर ही, काम करना चाहिए और (ङ) किसी के लिए मानव-चरित्र की क्षमता को लिया जाना चाहिए।

संविधान में विहित नीतियों, गणतन्त्र की उमंग और राष्ट्रीय समाजसेवी नेताओं को ध्यान में रखते हुए समय-समय पर सरकारी और गैर-सरकारी संस्थाओं ने जनजातियों की उन्नति के लिए अनेक कल्याणकारी कदम उठाये हैं। इस सन्दर्भ में देश में सामू सामान्य सामुदायिक विकास प्रखण्ड तथा जनजातीय विकास प्रखण्ड और उनकी विकासार्थक योजनाओं का अत्यधिक विस्तृत रूप से किया जा सकता है। केन्द्र एवं राज्य सरकारें समय-समय पर विशेष अध्ययन-दल का अयोजन करती हैं, जो इस क्षेत्र की विज्ञान,

आर्थिक विकास एवं सहायता, स्वास्थ्य, सामाजिक उत्थान आदि कार्यों की समीक्षा करते हुए सुझाव देते हैं।

जनजातीय कल्याण के लिए जो गैर-सरकारी समाज-सेवी संगठन जुटे हैं, उनमें १९४८ में डॉ० राजेन्द्रप्रसाद की अध्यक्षता में स्थापित भारतीय आदिम जाति सेवक संघ प्रमुख है। इसके अन्तर्गत बहुत-सी क्षेत्रीय संस्थाएँ भी कार्यरत हैं, यथा—आदिम जाति सेवा मण्डल, सन्थाल पहाड़िया सेवा मण्डल, ग्राम-उद्योग संघ, वनवासी सेवा मण्डल, उड़ीसा आदिवासी कांग्रेस, भील सेवा मण्डल, इत्यादि। कुछ अन्य संस्थाओं के नाम गिनामा भी विषयान्तर न होगा। ये हैं—भारतीय दलित वर्ग लीग, सर्वेंट ऑफ़ इण्डिया सोसाइटी, भारतीय रेड क्रॉस सोसाइटी, अखिल भारतीय पिछड़ा वर्ग फेडरेशन, भारतीय कल्याण परिषद् इत्यादि। यहाँ विभिन्न धार्मिक संस्थाओं एवं सम्प्रदायों का भी उल्लेख आवश्यक है जिन्होंने जनजातीय कल्याण में रुचि ली है। ये हैं—विभिन्न ईसाई मिशनरियाँ, रामकृष्ण मिशन, आर्य समाज आदि। इन संस्थाओं ने उनका बाहरी दुनिया से सम्पर्क कराया है और शिक्षा, नये रोजगार एवं जन-स्वास्थ्य की ओर उन्हें जागरूक किया है।

अब जनजातीय विकास पर हमारी लागत और उनके बढ़ते चरण पर भी बरबस ध्यान जाता है। पिछड़े वर्गों पर पहली से चौथी पंचवर्षीय योजना तक क्रमशः २६,७८,१०२ एवं १४२,२ करोड़ की राशि व्यय करने की व्यवस्था थी। पाँचवीं पंचवर्षीय योजना में चौथी योजना की लगभग दुगुनी राशि का प्रावधान था। तीसरी योजना के अन्त तक ४२-४२ लाख रुपये की लागत से ३०० जनजातीय विकास प्रखण्ड खोले गये। सम्प्रति यह संख्या उप-प्रखण्डों सहित ५०० से ऊपर हो गयी है।

अब इन कल्याणकारी योजनाओं की समीक्षा एवं जनजातियों पर पड़े प्रभाव की चर्चा की जाती है। यों तो विभिन्न योजनाओं में करोड़ों रुपये व्यय किये गये हैं और किये जा रहे हैं जिससे जनजातियों के (क) आर्थिक, (ख) शैक्षिक, (ग) स्वास्थ्य, सफाई, आवास, संचार एवं सांस्कृतिक गतिविधि तथा (घ) राजनैतिक, इन चार प्रमुख जीवन-क्षेत्रों में विकास हो सके हैं।

यहाँ यह कहना अनुचित न होगा कि इन कल्याणकारी योजनाओं के सार्थक परिणाम सामने आये हैं, पर कार्यक्रमों के बड़ी मात्रा में असफल होने एवं अप्रभावकारी रहने की भी बात उसी सीमा तक, बल्कि यों कहा जाय कि उससे भी अधिक, सही है। विभिन्न मूल्यांकन रिपोर्टें एवं कुछेक विश्लेषणपरक एवं मानव-वैज्ञानिक अध्ययनों से यह बात साफ़ होती है। इसके कारण अनेक हैं परन्तु प्रमुख रूप से दो कारण स्पष्ट झलकते हैं, यथा, (१) नवीनताओं को ग्रहण करने में जनजातियों के बाधक सामाजिक-सांस्कृतिक

तत्त्व और भावनाएँ एवं (२) जनजातियों के क्षेत्र में काम करने की उचित अभिसंधि-वाले तबनशील कर्मचारियों की श्रवण उचित प्रेरणा की कमी। यहाँ प्रोफेसर राव (१९६६) के उन विचारों का उल्लेख करना उचित होगा जिन्हें विभिन्न मानवविज्ञानियों ने समय-समय पर प्रकट किये हैं। यह व्यावहारिक महत्व की बात है कि सामाज्य-विज्ञानियों तथा नीति-निर्माताओं, योजनाकारों, प्रशासकों एवं सामाजिक कार्यकर्ताओं में परस्पर निकट का सम्पर्क हो जिससे मानवीय कारकों एवं आर्थिक विकास के अन्तःसम्बन्धों को भली भाँति जाना जा सके। जब तक विकास एवं कल्याण कार्यों में लगे प्रशासकों में जनजातीय जीवन के बारे में तथा उनमें किये गये या हो रहे सामाजिक परिवर्तनों के लिए सहानुभूतिपूर्ण रवैया नहीं होगा, बड़ी-बड़ी योजनाएँ कोई माने नहीं रखेंगी। इस बात को ध्यान में रखते हुए अधिकारियों और गैर-अधिकारियों को जनजातीय जीवन एवं संस्कृति के बारे में प्रशिक्षित करने और तदनुरूप उनके अभिमुखी होने (मिजाज रखने) की बात पर सामुदायिक विकास कार्यक्रमों के प्रारम्भ काल से ही विशेष बल दिया गया। पर जहाँ तक हम लोगों को प्रतीत होता है, इन प्रशिक्षण कार्यक्रमों को उतनी गम्भीरता से नहीं लिया गया और अपेक्षित लाभ नहीं ही सका। चौबी योजना के अन्तर्गत कर्मचारियों के एक विशेष संवर्ग (जनजातीय क्षेत्र) की रचना की बात कही गयी। जनजातीय क्षेत्रों एवं उनके मामलों पर सही रख रखनेवाले कर्मचारीगण अपने प्रेरक रवैये से कार्य करेंगे। यह कदम वास्तव में सराहनीय है। ऐसा न होने पर चाहे कितना ही धन या शक्ति व्यय की जाय, सब निरर्थक होया और इच्छित सामाजिक परिवर्तन के नाम पर कुछ भी उपलब्धि हास नहीं लगेगी।

इसमें कोई सन्देह नहीं कि सारी योजनाएँ अच्छे इरादों से लागू की गयी हैं और उनके चौमुखी विकास के लिए काफी कुछ खर्च किया गया है ताकि राष्ट्र के सम्पूर्ण विकास में जनजातियों का भी पूर्ण योगदान रहे। विकास के इन प्रयासों से जनजातियों के बन्द दरवाजे खुले हैं और नया प्रकाश साया है। इनकी कष्टता की स्थिति में अन्तर हुआ है तथा तवीनताओं एवं नये विचारों ने उनके जीवन में प्रवेश किया है। फिर भी उनकी जीवन-शैली में कोई स्पष्ट परिवर्तन नहीं हुआ प्रतीत होता। दूर-दराजके क्षेत्रों में वृषकृषि की स्थिति में रहनेवाली पिछड़ी जनजातियों पर तो इन कल्याणकारी योजनाओं का भावों प्रभाव ही नहीं पड़ा है। हाँ, अपेक्षाकृत सुसंस्कृत एवं प्रशिक्षणीय जनजातीय समुदायों पर प्रभाव पड़ा है और उन्होंने लाभ उठाया है। उदाहरणस्वरूप हम एक और नामा, कुकी, खासी एवं गारो जनजातियों को ले सकते हैं जिन्होंने स्थानान्तर कृषि के स्थान पर सीढ़ीदार कृषि को अपना लिया है, वहीं दूसरी ओर अन्धाल परपना के आलेख जमा उड़ीसा के परजा लोग अलग-अलग एवं अपेक्षाकृत पिछड़े रहने के कारण स्थानान्तर कृषि में ही लगे

हुए हैं। इसी प्रकार उराँव, मुण्डा, संथाल, भील एवं भोंड जैसी बड़ी एवं हिन्दू समाज के पड़ोस में रहनेवाली जनजातियों ने नयी कृषि को ही नहीं, नये बीज, नये ढंग, नकदी फसल सभी कुछ थोड़ा-बहुत अवश्य अपनाया।

स्वास्थ्य कार्यक्रमों के लागू होने के बाद नयी दवाओं को थोड़ा-बहुत अपनाया गया है। पर दवाओं की कमी एवं प्रचार के अभाव में इसका यथोचित लाभ जनजातियों तक नहीं पहुँचा है। अभी भी एकाकी या अर्द्ध-एकाकी जनजातीय गाँवों के लिए चैचक, हैजा, मलेरिया, कुष्ठ एवं यौन रोग भय का कारण बने हुए हैं। सामुदायिक विकास-कार्यक्रम के प्रयासों के इन रोगों पर काबू पाने में थोड़ी-बहुत सहायता अवश्य मिली है। भारत की विभिन्न बड़ी जनजातियों में नयी दवाओं का प्रभाव है पर उनकी अपनी परम्परागत प्राकृतिक दवाओं, झाड़ू-फूँक, भूत-प्रेत एवं देवी-देवताओं पर विश्वास बना हुआ है।

कल्याणकारी कदमों में नयी पंचायती राज-व्यवस्था भी एक है। पंचायती राज के प्रवेश से जनजातियों की परम्परागत जनजातीय पंचायतों पर प्रभाव पड़ा है। इन लोगों ने एक बीच का रास्ता अपनाया है। उनके सामाजिक एवं धार्मिक मामलों में परम्परागत पंचायत का बोलबाला बना हुआ है। हाँ, कानूनी मामलों में नयी पंचायती-व्यवस्था का सहारा लेना शुरू किया गया है। इन क्षेत्रों में पंचायती राज की सफलता उनके बीच से ही उपयुक्त प्रकार के नेताओं के निकलने पर है। अंततः उनमें से ही मध्यमार्गीय व्यक्तियों को चुनकर उन्हें पंचायती राज की जानकारी एवं प्रशिक्षण देने से इस दिशा में तेजी से प्रगति लायी जा सकती है।

प्रजातन्त्र के इस युग में राष्ट्रकी संसद् एवं राज्यों की विधान-सभाओं के लिए होने-वाले चुनावों ने जनजातियों पर अपना प्रभाव डाला है। राजनीतिक दलों के अपने पक्ष में मत देने के प्रचार ने इन्हें कुछ-न-कुछ जागरूक अवश्य किया है। जनजातीय मत-दाताओं से ये राजनीतिक दल तरह-तरह के वादे करते हैं। तुरन्त आर्थिक लाभ की राजनीति ने गाँव के प्रभावशाली व्यक्तियों तथा ग्राम-नेता मुण्डा या ग्राम-मुजारी पाहुन को प्रलोभित किया है। ये प्रभावशाली ग्राम-नेता, ग्राम-मुजारी तथा ईसाई-धर्म से प्रभावित क्षेत्रों के पुजारी-पादरी जनजातीय मतदाताओं के लिए विश्वसनीय सलाहकार साबित हुए हैं। चुनाव और प्रजातन्त्र की राजनीति के चलते जनजातीय जनमत में नये विचारों एवं नयी आकांक्षाओं का भी प्रवेश हुआ है। परम्परागत ग्रामीण नेतृत्व के स्थान पर नया शिक्षित, शहरी बाबू एवं धर्म-निरपेक्ष जनजातीय राजनैतिक नेतृत्व उभर रहा है। इन नये नेताओं ने सामाजिक-आर्थिक एवं राजनीतिक परिवर्तनों में नेतृत्व प्रदान किया है और जनजातीय क्षेत्रों में सामाजिक परिवर्तन को गति दी है।

इस प्रकार जनजातियों के बौद्धिक विकास के लिए सतत प्रयास जारी है। वहाँ वह बात स्मरण दिसाने योग्य है कि पिछले पचीस वर्षों में विकास-योजना के बारे में हमारे अनुभव अच्छे रहे पर उनके कार्यान्वयन में वह गम्भीरता नहीं रही। हम लोगों को जो सराहनीय उपलब्धि हाथ लगी है, वह है जनजातियों में अवस्था का भेद होना। उनके ठहरे हुए बल में प्रवाह आया है और निर्मल बाधा के प्रवाह की आशा बढ़ चली है। निराशा की कोई बात नहीं है। पिछले अनुभवों के आधार पर अब आवश्यकता इस बात की है कि जनजातियों में विकास-कार्य लागू करने के पहले उनका पूरा विश्वास होना चाहिए कि प्रमुख कार्यक्रम हमारा है और हमारे कल्याण के लिए है। इससे हमारा सामाजिक एवं आर्थिक स्तर और अधिक ऊँचा होगा। कल्याणकारी कार्यक्रमों से जनजातियों में विकास होगा, ऐसी आशा है।

नगरीकरण : शहरी या नागरिक-जीवन-शैली का जनजातियों पर प्रभाव

जनजातियों के सामाजिक परिवर्तन में शहरी जीवन-शैली ने भी विशेष प्रभाव डाला है। देश में स्वाधीनता के बाद विकास के दौर ने और जोर पकड़ा है। छोटे-बड़े कस्बों ने व्यापार, उद्योग एवं आवागमन में वृद्धि के कारण नगरों का रूप धारण किया है। इस प्रक्रिया से जनजातीय क्षेत्र भी अछूते नहीं रहे। इन क्षेत्रों में भी नगरों की संख्या बढ़ी है। साथ ही छोटे नगरों ने भी निवास के नये अवसरों के कारण बड़े नगरों का स्वरूप पा लिया है। भारत की नगरीय जनसंख्या १८८१ ई० में जहाँ ६.४ प्रतिशत थी वहाँ १९५१ ई० में बढ़कर १७.५ और १९७१ ई० में २० प्रतिशत हो गयी। नगर में रोजगार के नये अवसरों ने जनजातीय जनसंख्या को अपनी ओर आकर्षित किया है। शहरी जीवन-शैली एवं बाहरी लोगों के सम्पर्क से जनजातियों पर विशेष प्रभाव पड़ा है। सर्वप्रथम उनकी परम्परागत वस्तु-विनिमय की अर्ध-व्यवस्था में मुद्रा की आर्थिक व्यवस्था ने थोड़ा-बहुत स्थान पाया है। नगरों की आवश्यकता की पूर्ति के लिए उनका आवश्यकतानुसार उत्पादन की ओर भी ध्यान जाना अपरिहार्य हो गया। मट्ठा, धान जैसी परम्परागत उपजों के साथ-साथ नकदी फसलों यथा, सब्जियाँ, घालू, आदि की भी उपज की जाने लगी है। दूसरी ओर, शहरों के तैयार माल, यथा कपड़े, सिलेसिलाये कपड़े, आईना, कंघी एवं प्लास्टिक के सामान, प्रसाधन की सामग्री, सलुमिनियम के बर्तन आदि ने जनजातियों के घरों में प्रवेश किया है। जनजातीय क्षेत्रों में नगरों के अभ्युदय से उनके सामाजिक आचार-विचारों पर भी प्रभाव पड़ा है। गैर-जनजातियों का सम्पर्क किंचित् वैवाहिक सम्बन्धों में भी आया है। शहरी लोगों के रहने के ढंग की भी काफी सीमा तक अपनाया गया है। परम्परागत वस्त्रों के साथ नये वस्त्र, यथा, शर्ट, कुर्ती,

क्षेत्री, पायजाबा भी धारण करना जनजातियों के लिए नयी बात नहीं रह गयी है। पर्व-स्त्रीहारो को मनाने में अपने नाच-गानों के अतिरिक्त झण्डे-झण्डी एवं तोरण, बाँवा (लाउडस्पीकर) आदि का प्रयोग भी देखने को मिलता है। पूजा के लिए या पर्व मनाने के लिए उनमें चन्दा उगाहने का भी चलन नगरवासियों की देखा-देखी हुआ है।

नगरीकरण के ऐतिहासिक पहलू पर विचार करने से जो तथ्य सामने आते हैं, उनसे ज्ञात होता है कि देश में औद्योगीकरण के दौर से 'नगरीकरण' में विशेष गति आयी है। औद्योगीकरण की आगे अलग से चर्चा की जायेगी। भारत में 'नगरीकरण' की प्रक्रिया हिन्दू एवं मुस्लिम कालों में औद्योगीकरण के अभाव में चलती रही। 'नगरीकरण' परम्परागत ढंग का था और नगर, उनके बाजारों और क्षेत्रीय सम्पर्क-केन्द्रों के रूप में विकसित हुए तथा पड़ोसी गाँवों के लिए वे धार्मिक, प्रशासनिक, व्यापारिक तथा कुछ हद तक गृह-उद्योग के केन्द्र का काम करते थे। बीसवीं शताब्दी में और खासकर पिछले तीन दशकों में नगरीकरण औद्योगीकरण के साथ सलम हो गया। पहाड़ी एवं वन्य क्षेत्रों में अनेकानेक खान, औद्योगिक, वन्य, परवहनीय एवं ऊर्जा केन्द्रों के रूप में नगरों का अभ्युदय हुआ। शहरी जनसंख्या बढ़ने का दूसरा कारण था प्राकृतिक सम्पदा। असम, बिहार, मध्य प्रदेश तथा उड़ीसा जैसे उपेक्षित क्षेत्रों में प्राकृतिक साधनों ने लोगों को आकर्षित किया और नगरों का निर्माण हुआ। इस माने में दुर्गापुर, राँची, राउरकेला के क्षेत्र देश के मूल और औद्योगिक क्षेत्र के रूप में उभरकर सामने आये। तीसरा तत्त्व जो सामने आया, वह है पुराने नगरों में औद्योगिक क्षेत्रों के जुड़ने से उनका स्वयं दुगुना होना।

नगरीकरण की चर्चा के समापन के पूर्व एक उदाहरण इस विषय को और स्पष्ट करेगा। छोटा नागपुर का उदाहरण लीजिए। यह क्षेत्र जनजातीय-प्रधान है। यहाँ १९२१ ई० की शहरी जनसंख्या में ६०.६२ प्रतिशत वृद्धि हुई है। १९२१ ई० से १९३१ ई० के मध्य ३०.१३ प्रतिशत शहरी जनसंख्या बढ़ी और १९३१ ई० से १९४१ ई० के बीच फिर बढ़कर ६१.७५ प्रतिशत हो गयी। १९६३ ई० की जनगणना के आँकड़ों से स्पष्ट होता है कि १९५१ ई० की ८५ प्रतिशत की शहरी जनसंख्या बढ़कर १३.३३ प्रतिशत हो गयी। जिलों को आधार माना जाय तो धनबाद में तो एक प्रकार से शहर-विस्फोट ही हो गया। शहरी जनसंख्या १९६१ ई० में लगभग तिगुनी (१९५१ की तुलना में २९३.८७ प्रतिशत) हो गयी। राँची में यह वृद्धि ६१.९२ प्रतिशत ही रही। अन्य जिलों में ५० प्रतिशत की वृद्धि रेकार्ड की गयी। अब राँची नगर को लें। यह जनजातीय क्षेत्र का केन्द्रीय नगर है। यहाँ की जनसंख्या १९६१ ई० की तुलना में १९७१

ई० में दुगुनी हो गई और बृहत्तर रीची की जनसंख्या चार लाख से ऊपर आती थी। अतः नगरीकरण की प्रक्रिया स्पष्ट है।

औद्योगीकरण : जनजातीय क्षेत्रों में बड़े उद्योग और जनजातियों पर उनका प्रभाव

यह हम देख चुके हैं कि नगरीकरण की प्रक्रिया को तीव्र गति देने में औद्योगीकरण का बहुत बड़ा हाथ है। अतः इस तत्त्व की पृथक् व्याख्या आवश्यक है। प्रथम विश्व-युद्ध के बाद और विशेषकर भारत की स्वाधीनता-प्राप्ति के बाद से औद्योगीकरण का दौर तीव्र गति से हुआ है। आज मध्य भारत का जनजातीय क्षेत्र औद्योगिक क्रान्ति से गुजर रहा है। परिणाम सामने है—अल्पकाल में ही तीव्र नगरीकरण। इस स्थिति ने इस क्षेत्र को उद्योग-प्राधारित नगर-विस्फोट के कगार पर ला खड़ा किया है (विद्यार्थी, १९७३ : १७)। कुछ स्थानों पर तो गति-नगरीकरण हो गया है। नगरों में धीक-भड़का-सा हो गया है। विशेषकर औद्योगिक एवं खदान-नगरों में गन्दी बस्तियाँ समस्या बनकर सामने आयी हैं। सहज नागरिक सुविधाओं यथा, पेय जल, बिजली, शिक्षा, मनोरंजन का सर्वथा अभाव-सा हो गया है। बेरोजगारी या अल्प-रोजगारी की स्थिति उत्पन्न हो गयी है। हाल के तीन मानववैज्ञानिक अध्ययनों (विद्यार्थी, १९६७; राजेन्द्र सिंह, १९६७ एवं सरकार, १९७०) से यह बात और स्पष्ट होती है। औद्योगीकरण की सामाजिक-सांस्कृतिक गुंथियाँ क्या हैं? इन अध्ययनों से औद्योगिक भ्रमणशीलता (बंजारापन), गंदी बस्तियों की संस्कृति, नगर-योजना और औद्योगिक प्रशासन पर प्रकाश पड़ता है और स्थिति को सुधारने में मार्ग-दर्शन मिलता है।

अब एक क्षेत्र का उदाहरण ले। छोटा नागपुर में औद्योगीकरण का प्रथम कदम १८५६ ई० में उठाया गया। झरिया, बोकारो और कर्णपुर के कोयला-क्षेत्रों में कोयला-खान उद्योग शुरू हुआ। १९०७ ई० में जमशेदपुर में लोहे और इस्पात का कारखाना खुला। विश्व के सबसे बड़े कोयला, लोहा तथा तृतीया क्षेत्र के रूप में पर्याप्त मात्रा में प्राप्य बाक्साइट, चूना-पत्थर, फिलाइट, क्रोमाइट, एस्केट्स, ग्रेफाइट, काइनाइट तथा स्टीटाइट क्षेत्रों के रूप में छोटा नागपुर की ओर लगे क्रमशः आकर्षित हुए। यहाँ के जनजातीय लोग बड़ी संख्या में इन उद्योगों में माग लेने आ डटे। स्वाधीनता की प्राप्ति के बाद जो बड़े उद्योग छोटा नागपुर और इसके समीपवर्ती क्षेत्रों में बने, उनमें राँची के भारी अभियन्तेशा निगम, राउरकेला एवं बोकारो के इस्पात कारखाने, पलारू औद्योगिक क्षेत्र-प्रादि प्रमुख हैं।

औद्योगीकरण का जनजातीय जीवन पर प्रभाव उल्लेखनीय है। इसने उनके एक स्वभाव, विभिन्न एवं लोकजीवन शैली पर जबरदस्त प्रभाव डाला। औद्योगिक नगरी-

करण का प्रभाव तीन प्रकार के लोगों पर पड़ा है—(१) उद्योगों की स्थापना के चलते विस्थापित गाँवों के लोग, (२) जनजातीय प्रवासी लोग एवं (३) पड़ोसी क्षेत्र के लोग। विभिन्न औद्योगिक इकाइयों के मानव-वैज्ञानिकों के अध्ययनों, विशेषकर हटिया (विद्यार्थी, १९७०) के शोध से जो निष्कर्ष सामने आये हैं, उनसे ज्ञात होता है कि उनका परम्परागत जीवन बिखर-सा गया है और तेजी से बदलते वातावरण के साथ ताल-मेल बिठाने के लिए वे जूझ रहे हैं। कुल मिलाकर परिणाम सामने आया है कि विस्थापित जनजाति लोगों से उनका परम्परागत पेशा, जमीन, घरबार, जीवन, क्षतिपूर्ति के रूप में मिले पैसे सभी कुछ छूट गये। हाथ लगी है मात्र बेरोजगारी, प्रवासी श्रमिकों के साथ कड़ी एवं अनुचित प्रतियोगिता, ऊँची आकांक्षा एवं गहरी कुटा।

अब कुछ औद्योगिक इकाइयों का उदाहरण प्रस्तुत है। विस्थापित गाँवों में औद्योगीकरण का प्रभाव उनकी बदलती आजीविका को देखने से स्पष्ट होता है। हटिया क्षेत्र में जहाँ पहले ७२ प्रतिशत लोग कृषि पर, ९ प्रतिशत कृषि-मजदूरी पर, ४ प्रतिशत लोहारी पर तथा ४ प्रतिशत अन्य कामों में लगे थे, वहाँ विस्थापन के बाद ७०.५ प्रतिशत लोग औद्योगिक मजदूर हो गये तथा ६ प्रतिशत लोगों ने लोहे का काम अपनाया। पतरातू क्षेत्र में भी कृषकों की संख्या ८६.८ प्रतिशत से घटकर ५०.७६ प्रतिशत रह गयी। बोकारो में ९४ प्रतिशत कृषकों की संख्या समाप्तप्राय हो गयी और ९० प्रतिशत लोग औद्योगिक मजदूर के रूप सामने आये। राउरकेला में ७९ प्रतिशत कृषकों के स्थान पर ७७ प्रतिशत औद्योगिक मजदूर उभरे (विभिन्न अध्ययनों के आँकड़ों के आधार पर)।

औद्योगिक इकाइयों के विभिन्न निर्माण-चरणों के समय की कहानी भी उल्लेख्य है। राँची (हटिया) का उदाहरण लिया जाय। औद्योगीकरण के प्रारम्भिक चरण में स्थानीय जीवन अस्त-व्यस्त हो गया। निर्माण-काल में अकुशल औद्योगिक मजदूरों के रूप में हजारों लोगों को काम मिला। आधे से अधिक लोग बाहर के औद्योगिक क्षेत्रों से आये, यथा दुर्गापुर, पश्चिमी बंगाल, राउरकेला, उड़ीसा, भिलाई, मध्य प्रदेश, केरल से। परिणाम यह हुआ कि अनुभवहीनता के आधार पर स्थानीय लोग छँटे गये और बाहरवालों को उनके अनुभव के आधार पर वरीयता मिली। अब जब कि निर्माण का कार्य अंतिम चरण पर है और स्थिति शान्त हुई है, एक नयी सम्मिश्रित ग्रामीण औद्योगिक-जीवन-शैली का विकास हुआ है।

हटिया के निकट आठ जनजातीय गाँवों में किये गये अध्ययन (विद्यार्थी, १९६८ : २३) के आधार पर औद्योगीकरण से हुए प्रभावों को आँका जा सकता है। उनकी परम्परागत कृषिजन्य अर्थ-व्यवस्था यथावत् है। हाँ, हटिया उद्योग के निर्माण-काल के प्रारम्भिक चरण में उन्होंने उप-आजीविका के रूप में औद्योगिक मजदूरी भी की। अब उनकी नयी

पीढ़ी औद्योगिक मजदूरी के लिये उतनी आकर्षित नहीं है। इतना अवश्य है कि श्री कारखानों में काम कर रहे हैं, वे खेतिहरों की अपेक्षा उपभोक्ता सामग्रियों, यथा नये वस्त्र, टाई, चश्मा, साइकिल आदि पर कुछ अधिक धन व्यय करते हैं। वे गाँव छोड़कर बाहर जाने के पक्ष में नहीं हैं। कामगारों में कुछ सामाजिक एवं आर्थिक गतिशीलता-भासी है। गाँवों में कृषि-कार्य एवं औद्योगिक कार्यों को साथ-साथ चलाने की ओर मुकाब हुमा है। कारखाना बनकर तैयार होने के वर्तमान चरण में वे कारखानों में कुशल श्रमिक का कार्य अनुभव के अभाव में नहीं पा रहे हैं, इससे उनमें असंतोष की लहर है। परिवार के स्तर पर बूढ़े व्यक्तियों का प्रभाव घटा है। जहाँ तक ग्रीन सम्बन्धों का प्रश्न है, अपने स्वजातियों के मध्य ढील परम्परागत सीमा तक ही है पर गैर-जनजातियों से भी सम्बन्ध स्थापित होने की छिटपुट घटनाएँ दृष्टिगत हुई हैं।

पतराजू औद्योगिक क्षेत्र से प्राप्त जानकारीयों (राजेंद्रसिंह, १९६७) के आधार पर वहाँ की जनजातियों के आर्थिक ढाँचे में अन्तर आया है। कृषि को कम प्राथमिकता मिल रही है। ८१.४ प्रतिशत के स्थान पर ४०.४ प्रतिशत जनसंख्या कृषि पर आधारित है। औद्योगिक इकाइयों में अर्द्ध-कुशल एवं अकुशल श्रमिकों का स्थान जनजातियों को मिला है। सामाजिक संगठन में कोई अन्तर नहीं आया है। मजदूर गाँव छोड़कर बाहर काम करने जाते हैं पर गाँव से उनका पूरा सम्बन्ध रहता है। सप्ताह के अन्त में वे गाँव आते रहते हैं। हरिहरपुर के ७३.४ प्रतिशत ग्रामीण मजदूर कारखाना-क्षेत्र से सप्ताह में एक बार अपने गाँव आ जाते हैं। मास ५ प्रतिशत गहरी ग्रामवासी वर्ष में एक बार गाँव आते हैं। एक बात और गौर करने की है। एक गाँव या क्षेत्र के लोग कारखाना-क्षेत्र में एक ही कुनबे या क्षेत्र में रहते हैं और इस प्रकार गाँव एवं परिवार का सम्बन्ध कायम रहता है। पर्व-त्यौहार के मामले में हिन्दू-मुस्लिम एवं जनजातियों में सह-अस्तित्व का भाव है। राजनीतिक क्षेत्र में 'पाहन' या 'महतो' जैसे परम्परागत नेताओं का प्रभाव घटा है और नये पढ़े-लिखे लोगों को नेतृत्व मिल रहा है। अधिक नेताओं का कुछ प्रभाव इनपर पड़ा है।

बोकारो हस्पात कारखाने के क्षेत्र में भी जनजातियों पर कुछ इसी प्रकार का प्रभाव पड़ा है (सरकार, १९७०)। विस्थापितों में अधिकांश ने कृषि-कार्य के स्थान पर औद्योगिक मजदूरी अपवायी है, परन्तु अनुभव के अभाव में काम नहीं मिलने से इनमें असन्तोष व्याप्त है। निर्माण के प्रथम चरण में इनमें भी बिखराव आया है। परम्परागत सामाजिक व्यवस्था छिन्न-भिन्न हुई है।

राउरकेला क्षेत्र में हुई औद्योगिक प्रगति से वहाँ के लोगों पर भी प्रभाव पड़ा है। यहाँ भी आर्थिक जीवन पर अधिक प्रभाव पड़ा है। ७६ प्रतिशत कृषकों के आधार पर

शब्द ७७ प्रतिशत लोग औद्योगिक मजदूर हैं और सामाजिक मामलों में उतना अन्तर नहीं आया है।

अन्त में जमशेदपुर जैसी पुरानी इस्पात नगरी का उदाहरण लिया जाय। पिछली आधी शताब्दी के दौरान यहाँ की जनजातियों ने खुद को बदलती स्थिति के अनुकूल बनाया है। इस उद्योग के निर्माण-काल में प्रारम्भिक चरण के समय भी स्थिति के आँकड़े तो एकत्रित किये गये हैं अतः तुलनात्मक अध्ययन कठिन है। संयुक्त राष्ट्र शिक्षा विज्ञान एवं सांस्कृतिक सङ्गठन के तत्वावधान में हुए हाल के अध्ययन से ज्ञात होता है कि १९०७ ई० में निकट के १८ गाँवों की जमीन पर यह इस्पात कारखाना खड़ा हुआ। पुराने रेकाडों के अनुसार यहाँ भूमिज, सन्थाल, एवं 'हो' जनजातियाँ अन्य हिन्दू जातियों के साथ रहती थी। कारखाने के प्रारम्भिक काल में ये पास की बस्तियों में जा रहे और अकुशल मजदूर के रूप में इन्हें प्राथमिकता मिली। पर कुछ अज्ञान एवं भयवश ये लोग उतना लाभ नहीं उठा सके। आज इन बस्तियों की संख्या ३३ है। जनजातियों में कारखाने के प्रशासन के प्रति विश्वास का भाव नहीं है। सम्भव है, प्रारम्भिक काल की उपेक्षा के कारण ऐसा हुआ है। वे अपने को 'अनाथ' की सजा देते हैं। कारखाने में विभिन्न जनजातियों के कुल साठे छः हजार लोगो को काम मिला है जिनमें से पाँच हजार अकुशल मजदूर हैं। यहाँ भी वही स्थिति है। जनजातियों को अकुशल मजदूर के रूप में रखा गया। इससे स्पष्ट है कि उनके प्रशिक्षण के लिए कोई व्यवस्था नहीं की गयी या ध्यान नहीं दिया गया। इनकी कुछ बस्तियों को, जो कारखाने के पास में बनी हैं और जिनकी चर्चा ऊपर की गयी है, देखने से स्पष्ट होगा कि उनमें औद्योगीकरण का क्या प्रभाव पड़ा है। जमशेदपुर नगर के सीताराम डेरा क्षेत्र में ये लोग रहते हैं। उनका परम्परागत जीवन यथावत् चल रहा है। आज उनमें स्वयंसेवक नेताओं के प्रति नेतृत्व के लिए विश्वास जगा है और अधिक बेतन या सुविधा के लिए वे उनका सहयोग प्राप्त करते हैं।

इस प्रकार उक्त औद्योगिक नगरों के अध्ययन से स्पष्ट होता है कि जहाँ एक ओर राष्ट्र के लिए औद्योगीकरण एक वरदान है, वही इन क्षेत्रों में रहनेवाली जनजातियों के लिए सामाजिक अव्यवस्था का कारण है। बड़े उद्योग, जो अधिकांशतया जनजातीय क्षेत्र में बनाये गये हैं, वे सामान्य आर्थिक विकास को ध्यान में रखकर बनाये गये हैं परन्तु वहाँ की जनजातियों के लाभ के लिए विशेष प्रयास नहीं किये गये। आवश्यकता इस बात की थी कि उनका ध्यान रखा जाय और संरक्षण, विकास एवं सुसम्मिलित करने के कार्यक्रम के द्वारा ही औद्योगीकरण के सीधे फल जनजातियों तक भी पहुँचाये जायें और सामाजिक अव्यवस्था को कोई स्थाव न मिल पाता।

इस प्रकार हम जनजातियों के बीच होनेवाले सामाजिक परिवर्तन की प्रक्रिया एवं स्वरूप को देखते हैं। संक्षेप में, परिवर्तन की परम्परागत प्रक्रिया के अर्वाचीन जनजातीय संस्कृति में उसकी धर्म-निरपेक्षता, सामाजिकता एवं धार्मिकता के घातक पर परिवर्तन आया है। हिन्दुओं की धार्मिक जीवन-शैली के आधार पर उनकी संस्कृति पर प्रभाव पड़ा है। इस परिवर्तन का यह कारक वैसी, चिरन्तन एक स्व-प्रेरित था। अतः परिवर्तन की गति धीमी, चुनिन्दा, धारमपरिक एक समाशोषित तथा संगठित एवं समाविष्टकारी रही। परिवर्तन का स्वरूप हिन्दू-आदर्श पर आधारित रहा।

नवीन परिवर्तन की प्रक्रिया में ईसाईकरण को उस समय की ब्रिटिशकालीन सरकार ने विशेष प्रोत्साहन दिया। हिन्दू-आदर्श के अतिरिक्त ईसाई-आदर्श को भी स्थान मिला। जनजातीय वर्गों में इस धर्म-परिवर्तन के दौर से उनकी सामान्य जीवन-धारा में उच्च-पुष्कल वृद्धि और जनजातियों के मध्य आपसी एकता ब्रज हुई। नवरीकरण, औद्योगिकीकरण, प्रशासकीय, प्रजातन्त्रीय एवं कल्याणकारी नयी व्यवस्थाओं ने जनजातियों की अवस्था को समाप्त किया और अब संस्कृति-संक्रमण के दौर से निकलकर जनजातियाँ सांस्कृतिक उत्परीवर्तन के दौर में आ गयी हैं। अब परिवर्तन की गति तीव्र हो गयी है। उनके इस परिवर्तन के दौर पर ध्यान देना आवश्यक है, जिससे उनका सामान्य जीवन अस्त-व्यस्त न हो और वह नयी धारा के रूप में सुचारु ढंग से प्रवाहित हो।

अध्याय ११

जनजातियों की समस्याएँ

भारतीय जनसंख्या में जनजातियों की गणना एक कमजोर वर्ग के रूप में की जाती है और यही कारण है कि भारतीय संविधान ने उनके लिए विशेष संरक्षण प्रदान किया है। अतः उनमें समस्याओं का होना स्वाभाविक है। ग्रामीण भारत गरीब है और उसकी भी अपनी समस्याएँ हैं। कुछ लोग ग्रामीण भारत एवं जनजातीय भारत की समस्याओं को एक समान मानते हैं। यही कारण है कि देश के विकास-कार्यों में सभी जन-समूहों के लिए लगभग एक-सी नीति अपनायी जानी शुरू हुई। प्रसिद्ध समाजविद् द्रुपे भी यही मानते रहे हैं कि जनजातियों की वे ही समस्याएँ हैं जिनसे ग्रामीण भारत जूझ रहा है। पर वास्तविकता भिन्न है। सरल एवं एकाकी जीवन बितानेवाली जनजातियों की अपनी संस्कृति के अनुकूल अपनी अलग समस्याएँ हैं। अब उनके समाज एवं संस्कृति पर अनेकानेक मानववैज्ञानिक अध्ययनों से स्पष्ट हो गया है कि उनकी समस्याएँ उनके अपने ढंग की हैं। विचारधारा की गाड़ी आगे बढ़ने पर जनजातियों के विकास की नीति को सभी पिछड़े वर्गों के साथ जोड़ दिया गया। वर्तमान स्थिति यह है कि जनजातियों एवं अनुसूचित जनजातियों को एक साथ रखकर उनकी समस्याओं को देखा जा रहा है। मैंने पाँचवीं पंचवर्षीय योजना की पूर्व-बेला पर यह स्पष्ट करने का प्रयास किया है कि पर्यावरण आर्थिक, सांस्कृतिक एवं शैक्षणिक दृष्टिकोण से जनजातियों की अपनी अलग स्थिति है (विद्यार्थी, १९७३)।

सर्वप्रथम जनजातियों के पर्यावरण को लें। जनजातियाँ जहाँ एकाकी क्षेत्रों में निवास करती हैं, वही अनुसूचित जातियाँ अनावृत्त हैं और सर्वसामान्य क्षेत्रों में रहती हैं। जनसंख्या के विचार से जनजातियाँ विभिन्न भौगोलिक क्षेत्रों में जस्थों एवं कबीलों के रूप में रहती हैं और अनुसूचित जातियाँ मिश्रित जाँबो में ऊँची जातियों के साथ रहती हैं। जहाँ तक आर्थिक स्थिति का प्रश्न है, एक ओर जनजातियाँ वन एवं भूमि पर आश्रित हैं, दूसरी ओर अनुसूचित जातियाँ गाँव की उच्च जातियों पर आश्रित हैं। अन्त में सांस्कृतिक पहलू को देखने पर स्पष्ट होता है कि जनजातियों की अपनी विशिष्ट भाषा, परम्परा और अपना व्यक्तित्व है और वे स्वतन्त्रताप्रिय हैं जब कि अनुसूचित जातियाँ जातीय सोपान की सबखे

निचली सीढ़ी पर हैं और सामाजिक अक्षरता से वंचित हैं तथा उन्हें स्वायत्तमान का अभाव खटकता है। शैक्षणिक स्थिति भी भिन्न है। जनजातियों का स्मरहवी नाम १८३४ प्रतिशत, १९६१) शिक्षित है। यह स्थिति तब और भी दयनीय जान पड़ती है जब हम योजना-आयोग के जनजातियों सम्बन्धी कार्यकारी दल की १९७२ रिपोर्ट को देखते हैं। विभिन्न राज्यों में तीन हजार की जनसंख्या से अधिक की जनजातियों में लगभग ४९ प्रतिशत जनजातियों ने ५ प्रतिशत से भी कम शिक्षित हैं। इन तथ्यों से जनजातियों की विशिष्ट स्थिति स्पष्ट होती है। जहाँ तक जनजातियों में व्याप्त समस्याओं का प्रश्न है, मूलतः वे दो प्रकृति की हैं :

(१) स्वजनित समस्याएँ—उनमें व्याप्त उनकी जीवन-शैली के कारण उत्पन्न समस्याएँ, एवं

(२) बाहरी कारणों से उत्पन्न समस्याएँ—इसमें निर्प्राकृतिक कारकों को ले सकते हैं :

(क) संस्कृति-सम्पर्क, पर-संस्कृति-ग्रहण या बाह्य सम्पर्क से उत्पन्न समस्याएँ एवं

(ख) विकास-जनित समस्याएँ : उनमें हो रहे विकास कार्यों से उत्पन्न स्थिति एवं समस्या।

जनजातियों में समस्याओं ने कुल मिलाकर अपना एक विकाराल रूप धारण किया है। अतः समस्याओं के स्वरूप एवं प्रसार के स्वरूप को जानने के लिए विषयों के ऊपर क्रमानुसार दृष्टि डालनी आवश्यक है। जीवन के लगभग हर क्षेत्र में उनकी अपनी एवं स्वजनित समस्याएँ हैं और बाह्य कारणों ने भी ऐसा कई जीवन-क्षेत्र नहीं छोड़ा है जहाँ उनका प्रभाव न पड़ा हो और समस्याएँ न उभरी हों।

प्रस्तुत अध्याय में कुछ मुख्य समस्याओं की विस्तृत रूप से व्याख्या की जा रही है। जनजातियों की समस्याएँ ये हैं :

- (१) पर्यावरण की समस्या : एकाकी क्षेत्रों में निवास करने के कारण।
- (२) संस्कृति-सम्पर्क की समस्याएँ।
- (३) आर्थिक समस्याएँ : कृषि, वन एवं मृग-शस्त्रता की स्थिति।
- (४) सामाजिक एवं सांस्कृतिक समस्याएँ।
- (५) आर्थिक समस्याएँ।
- (६) स्वास्थ्य एवं सफाई की समस्याएँ।
- (७) राजनीतिक समस्याएँ।
- (८) संचार की समस्याएँ।

पर्यावरण की समस्या

भारत की जनजातियाँ अधिकांशतः पहाड़ी वन्य क्षेत्रों के ऐसे दुर्गम स्थानों में निवास करती हैं जहाँ जाना सरल नहीं है। अपने इस एकाकी वास के कारण उनका बाहरी दुनिया से कोई सीधा सम्पर्क नहीं रह जाता; यहाँ तक कि दुर्गम निवास के कारण दूसरे गाँव के अपने सगे-सम्बन्धियों से यदा-कदा ही उनका सम्पर्क हो पाता है। अपने दैनिक जीवन में भी उन्हें कठिनाइयों का सामना करना पड़ता है। सदियों से इस प्रकार रहते आने के कारण एकाकीपन या पृथक्ता उन्हें काटती प्रतीत नहीं होती। पर वास्तविकता यह है कि पर्यावरण की इस स्थिति ने उन्हें बहुत से सहज विकास कार्यों से वंचित कर दिया। आधुनिक भारत में उनके विकास के लिए प्रयास हो रहे हैं, पर उनका पर्यावरण इसमें बाधक सिद्ध होता है। विकास के चरण वहाँ तक पहुँच नहीं पाते, साथ ही पृथक् रहने के कारण अन्य समस्याएँ भी उत्पन्न होती हैं। अन्य संस्कृतियों से उनके सम्पर्क की सम्भावना कम हो जाती है और यदि किसी संस्कृति-विशेष से परिस्थितिवश तया सम्पर्क होता भी है तो अनपेक्षित समस्याएँ खड़ी हो जाती हैं जैसे बाहरी बनियों, महाजनों एवं धर्म-प्रचारकों के सम्पर्क में आयी जनजातियों का वे मनमाना शोषण करते हैं। वे निश्चिन्त रहते हैं कि इस दूर-दराज के स्थान पर कौन आयेगा और कौन इन्हें बचायेगा। एकाकी निवास के कारण जानकारी के अभाव में इनमें बाहरी दुनिया के प्रति भय का भाव भी जागृत है।

संस्कृति-संपर्क की समस्याएँ

जहाँ एकाकी पर्यावरण से उत्पन्न समस्याएँ हैं वहीं इन जनजातियों में अन्य संस्कृति के लोगों के साथ सम्पर्क करने पर भी समस्याएँ उठ खड़ी होती हैं। अध्याय के पूर्वार्ध में बताया गया है कि सामाजिक परिवर्तन, निकट के पड़ोसी हिन्दुओं की सभ्यता और धर्म ने उनपर काफी प्रभाव डाला है। साथ ही ईसाई धर्म में परिवर्तित होने की बात कही गयी है। इस सम्बन्ध में नगरीकरण एवं औद्योगीकरण का भी नाम लिया गया है। इस कारण भी नये समुदायों से उनका सम्पर्क हुआ है। सांस्कृतिक सम्पर्क के अन्य माध्यम हैं—जनजातीय साप्ताहिक बाजार, उनके मेले एवं त्यौहार के अवसर, स्थानीय महाजन, एवं व्यापारी, प्रशासनिक कर्मचारी, समाजसेवी संस्थाओं के लोग, धर्म-प्रचारक इत्यादि। श्रमिक के रूप में बाहर जाकर काम करने के कारण भी नये समाज से सम्पर्क स्वाभाविक ही है। इन सभी कारकों के फलस्वरूप उनके जीवन के ढंग में, विशेषकर उनके रहन-सहन, खान-पान, आर्थिक लेन-देन, पारस्परिक व्यवहार, पारस्परिक, पारिवारिक एवं वैवाहिक जीवन में एक प्रकार का विद्रोह-सा उठ खड़ा हो गया है और सामाजिक स्तरीकरण की समस्या ने जन्म ले लिया है। सामाजिक स्तरीकरण के रूप हैं—(क)

मुण्डा-मानकी जैसे जनजातीय नेताओं का अपना वर्ग, (ख) स्वामीय हिन्दू राजाओं-जमींदारों और उनके मजदूर-कारों से मिलकर बना वर्ग, (ग) हिन्दू जनजाति और ईसाई जनजाति, (घ) छोटी जनजाति और बड़ी जनजाति इत्यादि। इन सम्पर्कों का परिणाम यह हुआ है कि अपने सांस्कृतिक तत्त्वों से उनका विश्वास घट गया है। साथ ही वे दूसरे समुदायों के सांस्कृतिक तत्त्वों को भी ग्रहण नहीं कर रहे हैं—एक प्रजीव रिक्तता की स्थिति ने जन्म ले लिया है। सम्पर्क के कारण बाहरी लोगों द्वारा सरल स्वभाववाले जनजातीय लोगों के शोषण की प्रक्रिया भी जारी है और इससे उन्हें आर्थिक संकट का सामना करना पड़ता है। जनजातीय नियमों पर नियन्त्रित और सम्बन्धों की स्वच्छन्दता का अन्य लोगों द्वारा गलत अर्थ लगाता उनके लिए समस्या का कारण हो गया है। इससे यौन सम्बन्धी सामाजिक कुरीतियों का भी जन्म होना अस्वाभाविक नहीं है। इस प्रकार अन्य सांस्कृतिक समुदायों के सम्पर्क से सांस्कृतिक एवं सामाजिक अस्थिरता को बढ़ावा मिला है। जनजातीय विचारों, मान्यताओं एवं मूल्यों में भी उबल-पुचल पैदा हुई है।

आर्थिक समस्याएँ : कृषि, वन एवं श्रमप्रस्तुता की स्थिति

जनजातियाँ आर्थिक रूप से स्वयं ही काफी अविश्वसित हैं। उनकी परम्परागत कृषि—स्थायी एवं अस्थायी—से मुश्किल से आवश्यकता की पूर्ति होती है। वन पर बाधा-रित अर्थ-व्यवस्था, कन्द, मूल, शिकार, जलाने की लकड़ियों एवं छोटी मोपड़ी बनाने तक सीमित है। ऐसी स्थिति में तो मानो उनके सामने आर्थिक समस्याओं का पहाड़-सा जड़ा है। इन अल्प साधनों से उनकी स्वयं ही आर्थिक स्थिति खराब है। इन क्षेत्रों में बाहरी प्रभाव के कारण और भी दयनीय स्थिति हो गयी है। बाहरी महाजनों के प्रवेश से उनको अपने उत्पादनों का कोई मूल्य नहीं मिल पाता और आर्थिक शोषण होता है। हाट-बाजार में जाते हैं तो उनकी चीजें सस्ते दर पर बिक जाती हैं। बाजार में नये-नये भौतिक साधनों यथा सौन्दर्य-प्रसाधन के सामान, सिले-सिलावे कपड़े, नये खिलौने, चमकीले एवं चटकीले सामान आदि खरीदने के लिए उनके झुकाव से खर्च आमदनी से कहीं अधिक बढ़ जाता है। उनके अपने धर्म-त्यौहार एवं रीति-रिवाज के कारण भी व्यय काफी होता है। इसका परिणाम होता है—श्रमप्रस्तुता। महाजन एवं व्यापारी उन्हें खर खोचते हैं और आजीवन सभी कुछ उनका सूब में से भरवाई होता है। जब श्रम-प्रस्तुता उनकी जमीन हड़प लेती है तब तो उनकी हालत और भी दयनीय हो जाती है। जमीन हड़पने के खिलाफ कानूनी व्यवस्थाएँ भी की गयी हैं। परन्तु बाहरी लोगों की आत्माकी के सामने उनकी एक नहीं चलती। इनके बीच भी जनजातीय महाजनों का अन्त हो गया है—ये अविश्वसित सम्पर्क हैं और वहाँ भी महाजनों का बड़ी शोषणपूर्ण काम है। भूदा का अन्त

उनके बीच क्रमशः बढ़ गया है। इस स्थिति के कारण उनके पास वैसे अधिक टिक नहीं पाते और उन्हें अपनी जरूरतों के लिए कर्ज का सहारा लेना पड़ता है। स्थानीय मजदूरी परम्परागत आदत के कारण बाजार मजदूरी भी इन्हें कर्ज में डाल देती है।

अब वन की ओर दृष्टि डालने पर हम पाते हैं कि भारत की नियोजित वन-नीति के कारण उनके स्वच्छन्द विचरण में बाधा उपस्थित हुई है। आये दिन वन-कर्मचारियों एवं जनजातियों में स्थानीय कारणों, यथा लकड़ी चुनने, वन में प्रवेश आदि में वन-कर्मचारियों द्वारा रोक-टोक, आपसी झगड़े आदि से तनाव की स्थिति पैदा हो जाती है। वन के स्वच्छन्द उपभोग में बाधा के कारण उनकी अर्थ-व्यवस्था पर बुरा प्रभाव पड़ा है—एक माने में उनकी आय का एक बड़ा प्राकृतिक साधन अब पूरी तरह उनके अधिकार में नहीं है।

औद्योगीकरण में श्रमिकों के रूप में जनजातियों का सहयोग रहा है पर यहाँ भी ठीके-दार एवं प्रशासनिक कर्मचारियों की मिलीभगत के कारण इन्हें आर्थिक क्षति उठानी पड़ती है। उनकी मजदूरी का अधिक भाग बिचौलियों के हाथ लग जाता है। औद्योगीकरण से जहाँ एक ओर आर्थिक लाभ हुआ है, वहीं दूसरी ओर इससे उनमें समस्याएँ भी आयी हैं। उन्हें उद्योगों में अनुभव के अभाव में कुशल कारीगर के रूप में काम नहीं मिलता। इससे आर्थिक क्षोभ का वातावरण पैदा हो जाता है। औद्योगीकरण से विस्थापितों की समस्या ने भी जन्म लिया है। उनको अपनी जमीन एवं कृषि के परम्परागत पेशों से हाथ धोना पड़ जाता है। यह आर्थिक संकट की घड़ी उनके लिए जीने-मरने के प्रश्न के रूप में आ खड़ी होती है।

अतः स्पष्ट है कि आर्थिक समस्याएँ जनजातियों के अस्तित्व की समस्या के रूप में उभरकर सामने आयी हैं।

सामाजिक एवं सांस्कृतिक समस्याएँ

सामाजिक एवं सांस्कृतिक समस्याओं के गर्भ में ही जनजातियों की पूर्वचर्चित तीनों समस्याएँ विद्यमान हैं। उनके पर्यावरण, सांस्कृतिक सम्पर्क एवं अर्थ-सम्बन्धी समस्याओं के कारण अनेक सामाजिक एवं सांस्कृतिक समस्याएँ उत्पन्न हुई हैं और अन्य कारणों, यथा शिक्षा, राजनीति एवं धार्मिक स्वरूपों में व्याप्त समस्याओं के कारण और जटिल हो गयी हैं।

जहाँ तक संस्कृति का प्रश्न है, बहुत-सी अल्पसंख्यक जनजातियाँ लुप्त होती जा रही हैं या उनका स्वरूप बदलता जा रहा है। बाहरी लोगों एवं पड़ोसी जनसंख्या के सम्पर्क से उनके सांस्कृतिक स्वरूप में काफी परिवर्तन आ रहा है। उनकी भौतिक एवं अर्थ-सांस्कृतिक में अन्तर आ रहा है। भौतिक संस्कृति में नयी सामग्रियाँ भी आयी हैं, यथा नये

डंग की वस्तुएँ, प्रसाधन के सामान आदि। इससे इनकी अर्थ-व्यवस्था में अपेक्षाकृत अधिक व्यय के कारण असंतुलन हो गया है। धार्मिक संस्कृति के रूप में इनमें व्याप्त धार्मिक विश्वासों में हिन्दू, ईसाई एवं मुस्लिम धर्म का प्रभाव पड़ रहा है। इन नयी व्यवस्थाओं को पूर्ण रूप से ग्रहण न कर पाने की अवस्था में उनके विश्वासों एवं विचारों में एक प्रकार का तूफान-सा आ गया है। जनजातीय समुदाय में गैर-जनजातीय के निकट आने के कारण उनके कुछ तथकों में उच्चता या बड़प्पन का भाव आ जाने से सामाजिक ऊँच-नीच की समस्या पैदा हो गयी है। अभी तक जनजातीय समुदाय-विशेष एक था, उसमें बड़े छोटे का भाव नहीं था।

परम्परागत विवाह एवं दौल सम्बन्धों की व्यवस्था पर भी प्रभाव पड़ा है और उनके नियम टूटे हैं। उनके परम्परागत नेतृत्व में भी शिक्षित युवकों के उभरने से ग्रामीण नेताओं में विश्वास कम हुआ है—इससे उनकी राजनैतिक एकता खतरे में पड़ गई है। उनकी अपनी परम्परागत संस्थाओं, यथा घुमकुरिया युवासूहों का अस्तित्व समाप्त हो गया है, जहाँ उन्हें उनकी संस्कृति के बारे में मौखिक शिक्षा मिलती थी।

इस प्रकार जनजातियों के सामने सामाजिक विघटन की समस्या आ गयी है।

धार्मिक समस्याएँ

सामाजिक परिवर्तन की चर्चा के दौरान बताया गया है कि जनजातियों के धार्मिक विश्वास में उनके सदियों के पड़ोसी हिन्दुओं का बहुत प्रभाव पड़ा है। उनमें 'हिन्दूकरण' की प्रक्रिया ने काफी जोर पकड़ा है। हिन्दू देवी-देवताओं में विश्वास के कारण उनके अपने धार्मिक विश्वासों में काफी परिवर्तन हुआ है। पिछली एक शताब्दी से ईसाई धर्म के प्रचार से भी उनमें धर्म-परिवर्तन हुआ है और उनके बीच जनजाति एवं ईसाई जनजाति का वर्गभेद आ गया है। अपने धर्म के प्रति उदासीनता का भाव तथा आस्था में ऋभी आयी है जो उनके लिए समस्या बन गयी है। विभिन्न धर्म-आन्दोलनों, यथा भगत-आन्दोलन, के कारण उनमें पवित्र एवं अपवित्र होने की स्थिति भी आ गयी है। उनके परम्परागत पुजारियों का प्रभाव घट-सा गया है और यह उनकी धार्मिक एकता के लिए अस्वास्थ्यकर साबित हुआ है। इस प्रकार जनजातियों में एक प्रकार से धार्मिक विघटन की समस्या उत्पन्न हो गयी है।

शिक्षा सम्बन्धी समस्याएँ

सर्वप्रथम तो उनकी अपनी स्थिति के कारण ही उनमें शिक्षा का सर्वथा अभाव है। अनेक जनजातीय भाषों की स्थिति यह है कि एक भी व्यक्ति साक्षर नहीं है। पूरी जनजातीय जनसंख्या का दशमांश भी साक्षर नहीं है। अधिकांश जनजातियों में तो साक्षरता

आयु और पाँच प्रतिशत के बीच है। ऐसी हालत में बाहरी लोग उनका आसानी से शोषण करते हैं और वे उफ़्तक नहीं कर पाते। निरक्षरता की स्थिति के कारण उन्हें अनेक कानूनी दावों-पैचों के कारण अपनी जमीन से भी हाथ धोना पड़ता है।

यह स्थिति तो उनकी स्वजन्य हुई। अब देखें, उनकी क्या स्थिति है जिन्हें शिक्षा मिली है। नयी शिक्षा के कारण उनमें परेशानियाँ आयी हैं। छोटे लड़के जनजातीय समाज में घर के एक कामकाजी सदस्य होते हैं। उनके पाठशाला चले जाने से घर के छोटे-बड़े काम, पशु-चारण आदि कौन करे, यह एक समस्या है। अब जो युवक पढ़-लिखकर तैयार होते हैं, उन्हें अपनी संस्कृति से ही दुराव होने लगता है। उन्हें अपने परम्परागत योगों से भी झलगाव-सा हो जाता है। स्थिति बेरोजगारी तक आ जाती है। नयी शिक्षा के कारण परम्परागत शिक्षा-संस्थाओं के ह्रास से उन्हें अपनी संस्कृति की शिक्षा नहीं मिल पाती। उनके अपने लोक-साहित्य पर भी प्रभाव पड़ता है। इस प्रकार शिक्षित वर्ग एवं अशिक्षित वर्ग का भी वर्ग-संघर्ष खड़ा हो गया है। निष्कर्ष यह है कि जनजातियों में अशिक्षा के कारण शोषण एवं शिक्षा के कारण अपनी संस्कृति से दुराव, ये दोनों समस्याएँ सामने हैं।

स्वास्थ्य एवं सफाई की समस्याएँ

स्वास्थ्य एवं सफाई की समस्याएँ भी जनजातियों के सामने हैं। अपने प्राकृतिक पर्यावरण में जहाँ एक ओर वे दुरुस्त एवं निरोग रहते हैं, वहीं दूसरी ओर जंगली मौसम के कारण जैसे ही कोई रोग होता है, वह जानलेवा सिद्ध होता है। इनके अन्धविश्वासों के कारण भी झाड़ू-कूंक में समय निकल जाता है और रोगी मौत के द्वार पर पहुँच जाता है। स्वास्थ्य और सफाई के प्रति उपेक्षित भाव के कारण भी मामूली ठण्ड से रुखड़ी त्वचा क्रमशः भयंकर निमोनिया या चर्म-रोग में बदल जाती है। स्वच्छन्द यौन-सम्बन्धों के प्रचलन से यौन रोगों का भी इन्हें शिकार होना पड़ता है। आर्थिक अभाव एवं प्रज्ञान के कारण ये उपयुक्त चिकित्सा का सहारा भी नहीं ले पाते हैं। खाने-पीने की बँधी-बँधाई आदत के कारण पूरा सतुलित भोजन न करने से उनमें किसी-न-किसी विटामिन की शरीर में कमी आम बात है। पीने का स्वच्छ जल भी पूरे वर्ष भर पहाड़ी क्षेत्रों में आसानी से उपलब्ध नहीं होता।

बाहरी लोगों के सम्पर्क से और देशी ज़राब के अधिक प्रचलन से भी उनमें नये रोगों ने जन्म लिया है। यकमा एवं यौन रोग बाहरी सम्पर्क से विशेष कर आये हैं। रोगों के कारण कई एक जनजातियाँ लुप्तप्राय हो चली हैं। इसमें कोई सन्देह नहीं कि जंगली जड़ी-बूटियों का प्रयोग जनजातियाँ करती हैं, पर वह भी तो उनके ज्ञान की संकुचित सीमा तक ही है। उसके भी वैज्ञानिक ढंग से उत्पादन एवं उपयोग की समस्या है।

राजनैतिक समस्याएँ

शिक्षा, भ्राम्य तथा दुर्गम बन एवं पहाड़ी क्षेत्रों में रहने के कारण जनजातियाँ देश की वर्तमान प्रजातन्त्रिक और राजनीतिक जागृति से काफी हद तक अलग हैं। उनकी अपनी ग्रामीण या क्षेत्रीय परम्परागत राजनीतिक प्रणाली समर्थ, स्थाय एवं दुनिया के सम्पर्क से क्रमशः क्षीण होती जा रही है। भारत की वर्तमान चुनाव-राजनीति से भी ठीक से परिचित न होने के कारण उन्हें अपने मत का महत्त्व ज्ञात नहीं है। परिणाम यह होता है कि उनके क्षेत्र में उनका उचित एवं सटीक प्रतिनिधित्व नहीं हो पाता। साथ ही, उनके परम्परागत ग्राम या जाति के नेता बरगलाकर उन्हें गलत राजनीतिक मान्योलनों में डकेल देते हैं। सारी क्षति भ्राम्य जनजातियों को उठानी पड़ती है। इसका ज्वलन्त उदाहरण हमारा सुदूर उत्तर-पूर्वी क्षेत्र है। वहाँ की जनजातीय जनता काफी सीमा तक प्रजातान्त्रिक है। उसकी अपनी परम्परागत व्यवस्था में भी ग्राम या कुल-नेता का पूरा हाथ है। पर बाहरी राजनीतिक शक्तियाँ उन्हें बरगलाने से बाज नहीं आती। यह मात्र इसलिए कि उन लोगों का क्षेत्रीय एवं राष्ट्रीय स्तर पर उचित प्रतिनिधित्व नहीं है।

अब उनके बीच कुछ शिक्षित युवक राजनीतिक नेता के रूप में उभर रहे हैं। परन्तु अधकचरे राजनीतिक चक्कर में वे भी गुमराह हुए जा रहे हैं। अतः राजनीतिक प्रतिनिधित्व के अभाव, या यो कहें कि ठोस प्रतिनिधित्व की कमी के कारण जनजातियों के विकास में बाधा पड़ रही है। अतएव उनके बीच से उचित, ठोस राजनीतिक प्रतिनिधित्व का निकलना आवश्यक है।

संचार की समस्या

अब समस्याओं के उल्लेख में अन्तिम एवं सबसे बड़ी समस्या के रूप में संचार की समस्या एक बहुत बड़ी समस्या है। जनजातीय क्षेत्र अधिकतर जंगलो एवं पहाड़ों के बीच अवस्थित हैं जहाँ जस्ता और सम्पर्क स्थापित करना अत्यन्त कठिन है, साथ ही इनके बीच जो लोग जाते भी हैं वे अपनी जालाकी या चतुराई से उनका शोषण करते हैं। इस हालत में विकास के चरण उन तक पहुँचने के पहले ही दुरूह जंगली शक्तियों में फँसकर रह जाते हैं। यातायात के साधनों एवं वाहनों के अभाव में उनके सामानों की उचित मूल्य नहीं मिल पाता। वे निकट के बाजारों तक सुविधापूर्वक पहुँच नहीं पाते। उनके पास सबसे बड़ी नियामत है—साप्ताहिक बाजार, लेकिन वहाँ तक भी सीधे संचार की व्यवस्था नहीं है। केवल टेकी-मेडी पगडंडियाँ ही वहाँ तक जाती हैं। ऐसी दशा में उनके आवागमन की कठिनाई की हम सहज ही कल्पना कर सकते हैं। संचार के अन्तर्गत सन्देश-वाहक भी आता है। उनके बीच परस्पर सन्देश भी तुरन्त नहीं पहुँचते। वे आपस में भेले-सुहीदार भाव

किसी के जीने-मरने से ही मिल पाते हैं और वह भी काफी परिश्रम एवं समय व्यय करने के बाद। निकट के संचार के अभाव में उनके विकास की कोई योजना आने नहीं बढ़ पाती।

इस प्रकार कुल मिलाकर भारत की जनजातियाँ अपनी सदियों पुरानी एकाकी जिन्दगी, उत्पादन-व्यवस्था, आर्थिक दरिद्रता, अज्ञानता एवं वर्तमान सांस्कृतिक सम्पर्क के साथ तालमेल न बैठ सकने के कारण देश के लिए पिछड़े वर्ग के रूप में भार बनी हुई हैं।

समस्याओं का समाधान

जनजातियों को समस्या-मुक्त करने एवं उनके विकास के लिये उन्हें उनके ही हाल पर छोड़ दिया गया हो, ऐसी बात भी नहीं है। पूरा भारतीय जनमानस उनकी दयनीय स्थिति को जानता है और यही कारण है कि भारत के गणतान्त्रिक सविधान में उन्हें विशेष संरक्षण मिला है। पिछली चौथाई शताब्दी में लगातार उनपर अरबों रुपये व्यय किये गये हैं। परन्तु इन योजनाओं के कार्यान्वयन के बाद भी अपेक्षित विकास नहीं हो पाया है। अतः यह आवश्यक है कि उनकी समस्याओं को जड़-मूल से समाप्त करने के उपाय ढूँढ़े जायँ।

अभी तक समाधान के रूप में जो दृष्टिकोण अपनाये गये हैं या प्रयास किये गये हैं, उनका सभिप्त उल्लेख आवश्यक है। मुख्यतः ये पाँच प्रकार के हैं :

- (क) सामाजिक संस्थाओं या समाज-सेवा में लगे लोगों का प्रयास।
- (ख) राजनीतिक प्रयास।
- (ग) धर्म-सुधार आन्दोलन।
- (घ) प्रशासनिक विकास-कार्य, एवं
- (ङ) मानववैज्ञानिक कदम।

जनजातीय समस्याओं के समाधान के लिए सामाजिक संस्थाओं एवं समाज-सेवा से अतिप्रोत अनेक व्यक्तियों ने उनके कल्याणार्थ अनेक कदम उठाये हैं। उनके बीच शिक्षा, स्वास्थ्य एवं सहायता के अनेक कार्यक्रम चलाये गये हैं। इनमें अग्रणी है, १९२२ ई० में स्थापित भील-सेवा-मण्डल। बाद में अनेक संस्थाएँ उभरी। पर इन सभी में १९५० ई० में डॉ० राजेन्द्रप्रसाद की अध्यक्षता में स्थापित 'भारतीय आदिम जाति सेवक-संघ' का नाम सर्वोपरि है। इसने जनजातीय क्षेत्रों में अनेक विकासात्मक कार्य किये और करता आ रहा है। लेकिन इन समाज-सेवी संस्थाओं में सेवा-भावना एवं बृहत् आदर्शवाद का विशेष भाव होने के बावजूद वे जनजातियों की विचारधारा को नहीं समझ सके। जनजातियों की छोटी-छोटी दुकड़ी की अपनी एवं स्थान-अन्य समस्याओं को नहीं समझा गया। संस्थाओं ने अखिल भारतीय स्तर पर लक्ष्य बनाया और इन पूर्वाग्रहों के साथ

जनजातीय क्षेत्रों में सेवा-कार्य के लिए आ बटीं। ऐसी स्थिति में ये सेवा-कार्य जनजातियों में महराई तक प्रवेश नहीं कर पाये।

राजनीतिक प्रयास के अन्तर्गत स्वाधीनता के पूर्व और स्वाधीनता के बाद के दोनों ही प्रयासों को देखा जाना चाहिये। ब्रिटिश शासन ने जनजातियों को पृथक् रखा और पृथक् क्षेत्र बनाकर उन्हें विभाजन-नीतियों के अन्तर्गत रखा। स्वतन्त्र भारत में भी सर्व-प्रथम इस नीति को कुछ परिष्कृत रूप में अपनाया गया। परन्तु यह नीति भारतीय जीवन-धारा की स्वस्थ परम्परा के बिलकुल विपरीत रही। बाद में जनजातीय भास्त को पूर्ण इकाई मानकर उसके व्यापक प्रतिनिधित्व का कदम उठाया गया। परन्तु यह भुला दिया गया कि जनजातियों के मध्य भी छोटे-बड़े समुदाय हैं और उनमें भी आपसी शोषण विद्यमान है। चुनाव-राजनीति के कारण विभिन्न राजनीतिक आन्दोलन हुए हैं। इनमें से स्वतन्त्र तंगलैण्ड, स्वाशासी मेघालय एवं आन्ध्र के मुत्की-तियशों के आधार पर जनजातीय क्षेत्रों में क्षेत्रीय विकास के नाम पर राजनीतिक आन्दोलनों का विशेष उल्लेख किया जा सकता है।

धर्म-सुधार आन्दोलन में सदियों से स्वयं 'हिन्दूकरण' की प्रक्रिया जनजातियों में विशेष रूप से चालू है। अतः यह जनजातियों की धार्मिक पाचन-शक्ति के अनुरूप है। पर कुछ धार्मिक आन्दोलन उनके विकास के नाम पर किये गये हैं। इनमें ईसाई-आन्दोलन प्रमुख है। ईसाई मिशनरियों ने जनजातियों के सेवार्थ उनके इलाकों में प्रवेश किया। उनकी शिक्षा, स्वास्थ्य एवं रहन-सहन की दशा सुधारी पर बदले में दिया गया धर्म—ईसाई धर्म। धर्म-परिवर्तन तक सीमित न रहकर जनजातियों में पश्चिमी आदर्शों के बीज बोये गये। परिणाम हुआ उनमें जनजाति और ईसाई जनजाति का वर्गभेद एवं परस्पर शोषण। धर्म-परिवर्तन-सम्बन्धी आन्दोलन एवं विकास के प्रयास, दोनों को एक साथ जोड़ना किस सीमा तक लाभप्रद रहेगा, यह विचारणीय विषय है।

जनजातियों की समस्याओं के समाधान के लिए प्रशासनिक विकास-कार्य भी उल्लेखनीय है। भारत की विभिन्न योजनाओं में सरकारों कथे ध्यान किये गये और किये जा रहे हैं। उनके हर क्षेत्र की प्रगति के लिए प्रयास जारी हैं। सरकारी तन्त्र उन तक नहीं पहुँच पाये हैं, यह सरकारी एवं गैर-सरकारी अनेक रिपोर्टों से स्पष्ट होता है। योजनाओं की उपयोगिता बढ़ाने के लिए आवश्यक है कि जनजातियों की विभिन्न आवश्यकताओं के अनुरूप कदम उठाये जायें। इस प्रयास के अन्तर्गत भी ठीक-वही दृष्टिकोण अपनाया गये जो समाजसेवी संस्थाओं द्वारा अपनाये गये थे। अधिकतर समस्याओं को प्राथमिक भारत की समस्या के मादले से देखा गया।

धर्म-तन्त्र में मानववैज्ञानिक कदम की जरूरत की जारी जाती है। विभिन्न मानव-वैज्ञानिकों ने भी जनजातीय समस्याओं के समाधान के रूप में अनेक सुझाव दिये हैं। इस

सम्बन्ध में कुछेक का नाम लिया जा सकता है। सर्वप्रथम वेरियर एल्विन का नाम उल्लेखनीय है। इन्होंने ही राष्ट्रीय उद्यान-नीति एवं राज्य-विधि-नीति (Laissez faire) के अन्तर्गत जनजातियों से सम्बन्धित वस्तुओं का संग्रहालय बनाने का श्रेय प्राप्त है। परन्तु १९५५ ई० में एल्विन ने भी जनजातियों के सह-अस्तित्व की बात को मान लिया। घुर्गे ने तीन सुझाव दिये हैं। इनमें अपरिवर्तन के साथ पुनर्जीवन, पृथक्करण एवं संरक्षण तथा पूर्ण आत्मसात् की नीति अपनाने का जिक्र है। राष्ट्रीयक नेहरू ने भी जनजातियों के लिए एक पंचशील नीति अपनाने की आवश्यकता पर बल दिया था। इसमें प्रकृति के अनुरूप विकास, उनके परम्परागत अधिकारों का सम्मान, शिक्षा, संस्कृति के अनुरूप योजना एवं मानव चरित्र की समता की बात शामिल है।

मानवविज्ञानियों ने जनजातीय समस्याओं को उनकी संस्कृति एवं जीवन-शैली की पृष्ठभूमि में देखा है। दूबे (१९६६ : २६७) ने एक अष्टसूत्री उपाय की आवश्यकता पर बल दिया है। इसमें उन्होंने जो बातें सम्मिलित की वे ये हैं—जनजातियों का वैज्ञानिक अध्ययन, उनकी समस्याओं का संस्कृति-उन्मुख अध्ययन, उनके जीवन के एकीकरण के तत्वों की जानकारी, परिवर्तन की सहज प्रक्रिया, संस्कृति के विभिन्न पक्षों एवं अंतरावलम्बन का अध्ययन, कार्यकर्ताओं को जनजातीय संस्कृति का प्रशिक्षण, यथोचित योजनाओं का बनाना एवं विकास-जनित कुप्रभावों का निराकरण।

अभी नवीनतम मानववैज्ञानिक दृष्टिकोण जो सामने आये हैं, उनमें आवश्यक क्षेत्रीय विकास की नीति (विद्यार्थी, १९७२ : ८२) उल्लेख्य है। इसके अन्तर्गत पूर्ण क्षेत्र के विकास की बात कही गयी है। जनजातीय विकास की दृष्टि से जनजातीय क्षेत्रों को मूलतः तीन स्तरों पर रखा जा सकता है। सर्वप्रथम लघु विकास-क्षेत्र के रूप में विभिन्न प्रखण्डों को इकाई माना जा सकता है। मध्यम विकास-क्षेत्र में कई एक प्रखण्डों को, जो सम्भवतः जिला की सीमा के अन्तर्गत आयें, लिया जा सकता है। तीसरा है—बृहद् विकास-क्षेत्र। इसके अन्तर्गत उन विशाल जनजातीय क्षेत्रों को लिया जा सकता है जिनमें प्रायः से अधिक की जनसंख्या जनजातियों की हो। इसके अतिरिक्त विभिन्न बिखरे जनजातीय खण्डों का विकास विशेष ध्यान देकर किया जाना अपेक्षित है।

जनजातीय समस्याओं के समाधान के विश्लेषण के सभापन-अंश में इस बात को भी समाविष्ट करना चाहिये कि अन्ततः हमारा कदम क्या हो? उक्त पाँचों प्रकार के प्रयासों का विश्लेषण करने से यही बात होता है कि जनजातीय समस्याओं के समाधान के लिए एक सम्मिलित प्रयास की आवश्यकता है। इसके लिए वैज्ञानिक आधार पर निष्ठापूर्ण योजनाबद्ध तरीके से और बिना किसी पूर्वाग्रह के जनजातियों की समस्याओं के समाधान के प्रयास होने चाहिये। उनके सर्वांगीण विकास के लिए एक सम्पूर्ण क्षेत्र में सम्पूर्ण विकास आवश्यक है।

उनकी सामाजिक सांस्कृतिक पृष्ठ भूमि



माद्रीय आदिवासी



भारतीय आदिवासी



मोटियारी कुम्हरी, सम्पूर्ण श्रु मार मे



एक मीन दुसहन



एक मृगदा महिला अपने बच्चे के साथ



एक गोड बालिका झरण से पानी भरते हुए

भारतीय आदिवासी :



नये जीवन की ओर

कलक : संख्या २

भारतीय आदिवासी



१ सांग्रामपुर के आदिवासियों की झोपड़ा का दृश्य

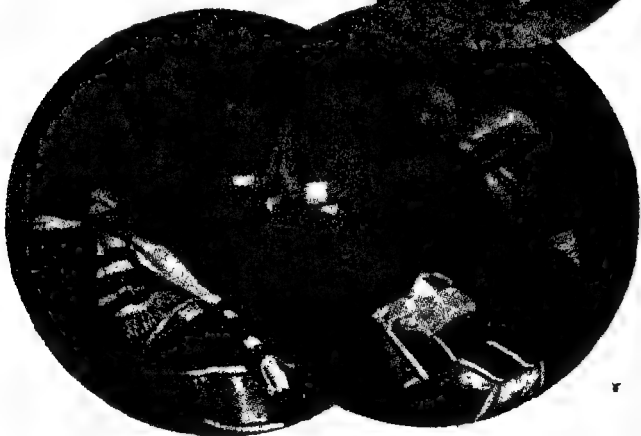


२ दशरामजी काटिया - नया दल - त्रिषट्क युवतियाँ



३ जोनमारी युवतियाँ

४ सांग्रामपुर - एक नया घर



भारतीय आदिवासी :

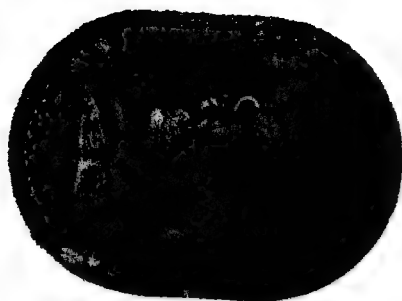


मिर्जापुर के बघारु गाँव की एक गोंड लडकी

भारतीय आदिवासी



अनन्तासि का एक पुरा



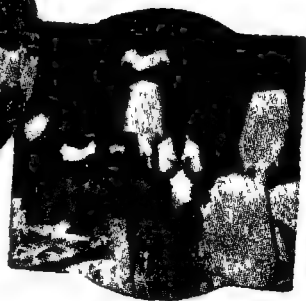
एक आदिवासी परिवार (छत्ता गावपुर के) बगलों से
बेठीकत ललह करन हुए



सन्निवृत्त गावा ललहलल के ललल



कीनगाव लललर की एक आधुनिक पाठशाला के बच्चे



सीवाल : मातृहिक लललल-ललल

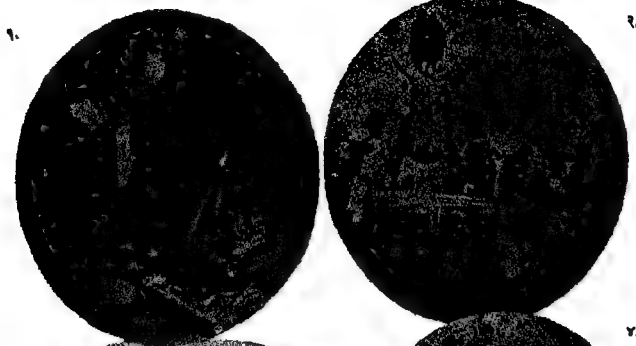
भारतीय आदिवासी :



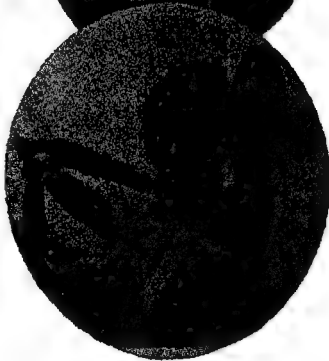
बीमार आदमी की झाड़फूंक करते हुए दो ओझा

फलक : संख्या ६

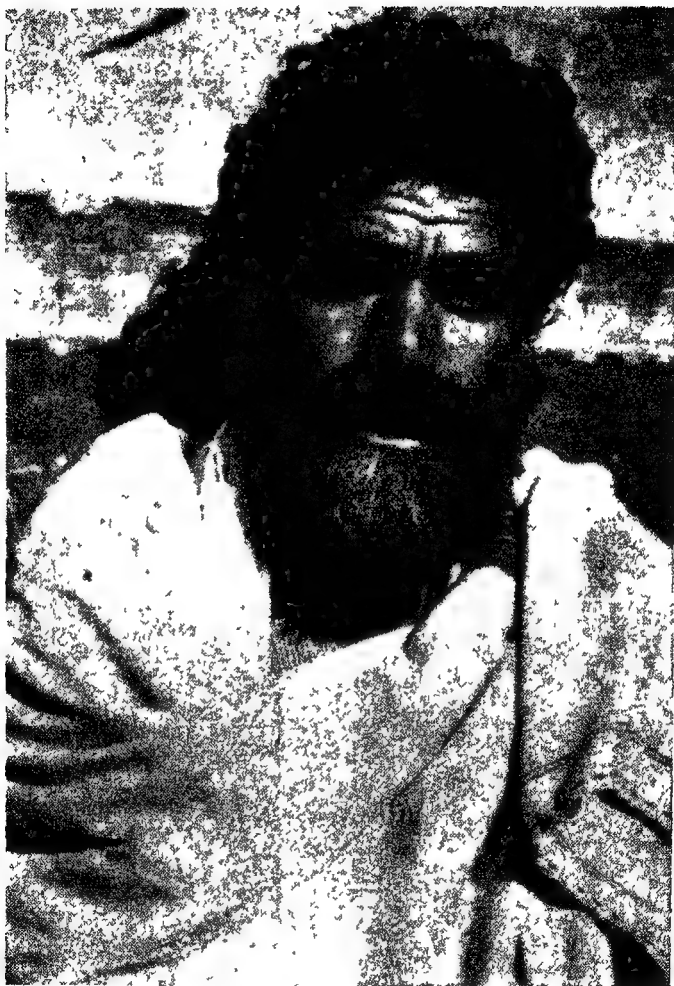
भारतीय आदिवासी :



१. भगरिया लोहे का औजार बनाते हुए
२. वण्डासी भारिया मुख-बेसा से
३. मेघालय की खासी महिलाएं
४. बुर्मा जनजाति की महिला बछरी मारते हुए
५. छोटल की मौडियारी (मुरिया)



भारतीय आदिवासी :



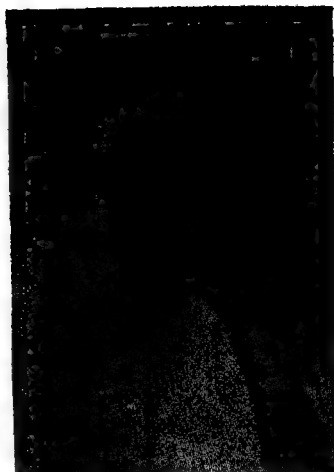
टोंडा आदिवासी पुरुष

कमक : संख्या ८

भारतीय आदिवासी :



मन्नाको वनती



दुलही (मिर्जापुर जिले) की एक गोर महिला

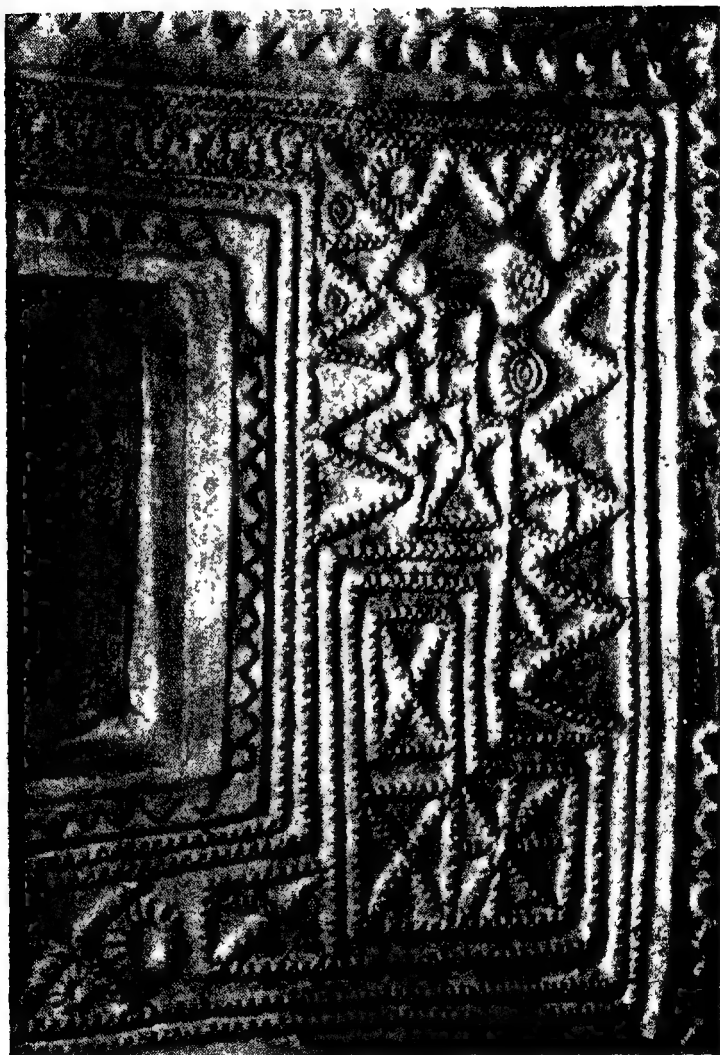


जीनमारी वनती



दुलही (मिर्जापुर जिले) की एक गोर महिला

भारतीय आदिवासी :



बिलासपुर (म.प्र.) के आदिवासीयों की द्वार-सज्जा का एक दृश्य

कलक : संख्या १०

भारतीय आदिवासी :



लबालो मुक्क



मध्य प्रदेश की एक पुरानी महिला



झारखंड-बाबर की सत जनजाति की स्त्रियाँ

भारतीय आदिवासी :



श्रम में रत आदिवासी महिलाएँ

फलक : संख्या १२

भारतीय आदिवासी

छोटा नागपुर की घुमक्कड़
जनजाति 'बिरहोर' पुरुष,
रिशवा और बच्चे
शिकार की ओर



नागालैण्ड के
नागा-मृत्यु का
एक दृश्य

मध्याह्न का
एक गाँव



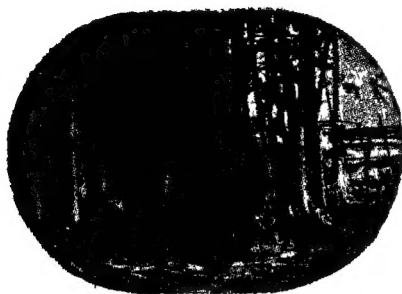
भारतीय आदिवासी :



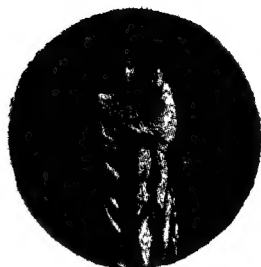
गोंड आदिवासी अपने ढंग से कस्मे उठा रहे हैं

कलक : संख्या १४

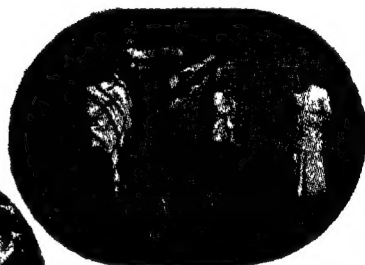
भारतीय आदिवासी :



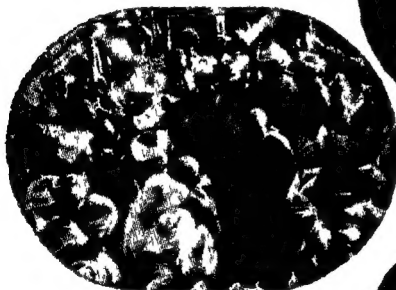
मध्य प्रदेश की भुर्बा जनजाति की
एक धाम-देवता—माइली माता



टोडा महिला, बच्चे के साथ



मीलगिरि की कोटा जनजाति के बाघ-यज्ञ



भुर्बा जनजाति में विवाह का एक दृश्य



दक्षिण भारत के मल-यार्ड में रहनेवाली
जाहू-टोने में प्रचीन कुलम्बा जनजाति

